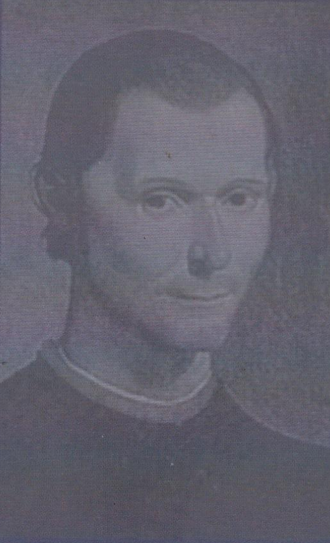
POSTMODERN PRENS

[Eleştirel Kuram, Sol Strateji ve Yeni Bir Siyasi Öznenin Oluşumu]

JOHN SANBONMATSU





ARAŞTIRMA DİZİSİ
BAĞLAM

POSTMODERN PRENS

[Eleştirel Kuram, Sol Strateji ve Yeni Bir Siyasi Öznenin Oluşumu]

JOHN SANBONMATSU

Çeviren / Emre ERGÜVEN



BAĞLAM

Bağlam Yayınları 281
İnceleme/Araştırma 194
ISBN 975-8803-73-5

John Sanbonmatsu

Özgün Adı: *The Postmodern Prince*
Critical Theory, Left Strategy, and the Making of a new Political Subject

Postmodern Prens
Eleştirel Kuram, Sol Strateji ve Yeni Bir Siyasi Öznenin Oluşumu

Birinci Basım: Şubat 2007
Kitap Tasarımı: Canan Suner
Kapaktaki fotoğraflar Niccolò Machiavelli ve Antonio Gramsci'ye aittir.
Baskı: Önsöz Basım Yayıncılık
Litros Yolu II. Matbaacılar Sitesi / Topkapı

BAĞLAM YAYINCILIK Ankara Cad. 13/1 34410 Cağaloğlu/İstanbul
Tel: (0212) 513 59 68 / 244 41 60 Tel-Faks: (0212) 243 17 27
Web: www.baglam.com e-mail: baglam@baglam.com

İÇİNDEKİLER

Bu kitap MAUREEN ve EMMANUEL'e ve ANTONIO GRAMSCI'nin anısına adanmıştır.

TEŞEKKÜR

Elinizdeki çalışma birçok eksiğine rağmen on yıldan fazla bir süredir devam etmekteydi. Bu yüzden suçlayacak çok fazla insan vardır.

İlk olarak Santa Cruz'daki California Üniversitesi'nin, bildiğim şeylerin çoğunu bana öğretmiş olan öğretim kadrosunu dile getireceğim; bunların arasında Peter Euben (onun hatası beni Machiavelli ve siyaset kuramıyla tanıştırmasıdır), Bob Connell (bana aydınların sosyolojisini öğretmiştir) ve Wally Goldfrank, Jim O'Connor ve Craig Reinarman yer almaktadır. Tezimi yazdığım süre boyunca Carl Boggs'un olağanüstü yardımı ve desteği oldu ve bugün onunla yakın bir yoldaş olmaktan mutluluk duyuyorum. Her şeyden önemlisi, UCSC'deki tez danışmanım, sırdaşım ve sevgili dostum, lisansüstü eğitimim boyunca bana dil döken ve gerek mesleki gerekse kişisel olarak beni sayısız şekilde desteklemiş olan Barbara Epstein'a teşekkür etmek istiyorum. Gramsci'nin söylediği gibi: Barbara, seni kucaklıyorum.

Yakın dostlarımla ve siyasi yoldaşlarımla yıllardır yapmış olduğum sayısız sohbet radikal siyaset anlayışımı zenginleştirdi ve böylece bu kitapta şekillenen düşünceleri açıklığa kavuşturmama yardımcı oldu. Bilhassa Erin Delaney, Laurie Prendergast, Kathy Miriam, Sam Diener, Valerie Sperling, Ronald Loeffler, Nancy Zeigler, Pat Sand, Eric Begleiter, Robin Cohen, Peter Kwiek, Matt Goodman, Victoria Johnson, Santosh George, Ike Balbus, Mary Holmquist, Sandra Bartky, Al LeTops, Charles W. Mills, Jane Glaubman, Glen Mimura, Giovanna DiChiro, Sina Saidi, Ellen Scott, Bruce ve Julie Samuels, Bonnie Mann, Kristen Metz, Nancy Meyer, Mujeeb Khan, Keith Topper, Eric Klinenberg, Eddie

Yuen, Miki Kashtan ve Renee Lertzman'a teşekkür etmek istiyorum. Aynı zamanda, desteklerinden ötürü dostlarım Tess Oliver, Diane DeRoo, Jessie Webb, Etta Worthington, Valerie Ross, Susie Signorini, Andrea Ayvazian, Jim O'Connell, Dirk Zastrow, Lisa Webb, Sheila Peuse, Karen ve Mischa Fierer, Charla Ogaz, Maurice Stevens ve sonradan arkadaş olduğumuz Diane Grant'e teşekkür ederim. UCSC'deki Toplumsal Hareketler Araştırma Topluluğu'nda bulunan dostlarım, özellikle de Sandra Meucci bana birçok uyarıcı entelektüel sohbet, görüş ve lezzetli akşam yemekleri sundu.

Hampshire Koleji'nde öğrenciyken beni siyasi düşüncede radikal gelenekle tanıştırdığı için Margaret Cerullo ve Carol Bengelsdorf'a ve aynı zamanda bana eleştirel siyaset bilimini öğrettikleri için Allan Krass'a ve dostum Michael Klare'ye teşekkür ederim. Worcester Politeknik Enstitüsü'nün Beşeri Bilimler Bölümü'ndeki harika meslektaşlarıma, özellikle de Patrick Quinn, Ruth Smith, Tom Shannon, Michelle Ephraim, Maribel ve H. J. Manzari, Gray Tuttle ve dostum ve akıl hocam Roger Gottlieb'e bu eseri tamamlamam sırasındaki desteklerinden dolayı teşekkürlerimi sunarım. Geçmişteki ve şu andaki sayısız lisans öğrencisi beni aydınlattı; bunlar arasında (ancak küçük bir kısmını zikredebildiğim) Inder Khalsa, Ion Meyn, Megan Holmes ve Andrew Bianchi bulunmaktadır. Aynı zamanda Monthly Review Press'teki harika editörüm Andrew Nash'e bu projedeki sabrı, kitabı yayıma hazırlaması ve inancından ötürü özel teşekkürlerimi sunmak ve hakkını teslim etmek isterim. Andrew'ün sayısız önerisi ve düzeltisi bunu çok daha iyi bir eser haline getirdi. Kitabın geri kalan kusurları onun değil, benim hatamdır.

Bu projeyi tasarlamam ve nihayet tamamlamam için gerekli olan uzun süre boyunca eşim ve ben; Pat ve Carol Sullivan, Ruth Frank, Sylvia Schroll, Akira ve John Loveridge-Sanbonmatsu, Victor Brudney, rahmetli Juliet Brudney, Tim Frye, Javed Rahman, Dan Brudney ve Ellen Rosendale'den oluşan geniş ailenin duygusal ve zaman zaman da maddi desteğini gördük. Hepinize teşekkür ederim. Aynı zamanda Jane Jordan, Cathaleen Rich ve rahmetli Madeline Zorn'un da destekleri oldu. Peter Tischner tez

yazmamdaki en zor kısımları başarıyla atlatmama yardımcı oldu; ona özellikle bilgeliği ve teşviki için teşekkür ederim.

Son olarak, bu eser de dahil olmak üzere her şeyi borçlu olduğum aileme teşekkür etmek istiyorum: Beni sanat eseriyle, çok yönlü zekasıyla ve adalet sevgisiyle esinlendiren babam Yoshiro; bana empati ve bağışlamayı öğreten annem Marianne; sevgi ve arkadaşlıkları bana yıldan yıla ve günden güne dayanak oluşturan kız kardeşlerim Lisa ve Kira; ve ailemizin en yenileri, dolayısıyla olmazsa olmazları Donna ve Barbara. Çok değerli kedi ahbaplarımız Madeline, Percy, Frodo, Sasha ve Alfie günlük yaşamlarımızı sevgi ve güzellikle doldurdular ve zor zamanlarda bize bahşettikleri lütufları teslim etmek gerekir. Son olarak ve en önemlisi, hiçbir teşekkür kelimesinin ifade edemeyeceği bir yoldaşlık niteliğinden dolayı ve varlığından kaynaklanan teselliden ötürü hayat ortağım Maureen E. Sullivan'a teşekkür etmek istiyorum.

GİRİŞ*

Yılan derisini değiştirdiğinde, feryadı dünyanın bir ucundan diğer ucuna ulaşır ama sesi duyulmaz. MIDRASH M.S. 650-900 civarı

Tony Kushner'in epik düşsel oyunu *Angels in America*'nın ikinci bölümü olan *Perestroika*, "Yaşayan En Yaşlı Bolşevik" olarak ilan edilen Aleksi Antediluviyanoviç Prelapsarionov'un Berlin Duvarı'nın çökmesinden birkaç yıl önce, 1986'da, Kremlin'deki Meclis Binasında yaptığı bir konuşmayla başlar. Marx'ın yüzünün suların yüzeyinde belirdiği ve devrimin "tohumlarının" filizlenip kök saldığı Sosyalist Yaratılışta bulunmuş ve "Nuh Tufanı'ndan kalma" bir sosyalist olan Prelapsarionov, herkesi ortak bir Söz etrafında birleştirebilecek Harika bir Kuramın güvencesinden vazgeçen yoldaşlarına çıkışıyor. "Eğer yılan derisini, yenisi ortada yokken değiştirirse kaos güçlerine av olacak şekilde çıplak kalır. Derisi yokken mahvolur, ahengini yitirir ve ölür."[1]

Bu çalışmada ortaya konan sorun, bir bakıma, Prelapsarionov'un konuşmasının sonunda havada kalan şeydir: Tarihin, sosyalizm ve Enternasyonal "derilerini" (yani Partiyi) bırakmaya zorladığı özgürleşmenin dağılmış bulunan güçleri, *yeni* bir biçim keşfedebilir ya da icat edebilir mi? Adaletsizliği düzeltmek ve yeni bir uygarlık meydana getirmek için mücadele eden oldukça dağınık, karmakarışık olmuş, tepkilerini gösterme-

---

* Dipnotlarda geçen eserlerden yapılan alıntılar orijinal metinden çevrilmiş, bu eserlerden Türkçe'ye çevrilmiş olanların yayım bilgileri ise bilgi amaçlı olarak verilmiştir. Çok fazla çevirisi olan, Dostoyevski'nin *Karamazof Kardeşler*'i, Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* vb. eserlerin ise Türkçe yayım bilgileri verilmemiştir (ç.n.).

1 Tony Kushner, *Angels in America: A Gay Fantasia on National Themes, Part Two: Perestroika* [Amerika'daki Melekler: Ulusal Temalar Üstüne Bir Eşcinsel Fantezisi, İkinci Bölüm: Perestroika], New York: Theater Communications Group, 1994, s. 13-14.

ye meyilli unsurları (çok geç olmadan) birleştirmek için bir yol bulunabilir mi? Büyük bir hızla da çok geç oluyor.

Dünya sistemi kuramcıları, zamanımızın ekonomik, toplumsal, siyasi ve ekolojik krizlerinin bir bütün olarak kapitalizmin sistemik krizinden kaynaklandığını öne sürdüler (modern dünya sisteminin başlangıcı beş yüz yıl önceye dayanır). Onların ve diğer yorumcuların işaret ettiği gibi bu krizi çözmeyi zorlaştıran şey, onun etkilerinden birinin ulus devletin zayıflaması olmasıdır. Acil toplumsal sorunlarla küresel bir ölçekte baş edebilecek gayretli ve güçlü bir liderliğe ihtiyaç duyulduğu anda, liberal siyasi otorite ve uluslararası uyumun temelleri ortadan kalkmaktadır.[2] Dünya sistemi istikrarsızlaştıkça dünya tarihindeki en büyük hegemonyayı kurmuş olan Amerika'nın egemen sınıfları bu merkezkaç güçler üzerinde hakimiyet sağlamaya çalışmaktadır, ancak bunu yaparken dışarıda sadece düşmanlığa ve direnişe sebep olmaktadır. Kısacası, bir yanda Amerikan imparatorluğu ve onun yardakçıları ile diğer yanda insanlığın çoğunluğu arasında yeni bir dönüm noktası başlatabilecek, şiddetli bir ihtilaf ortaya çıkmaktadır.[3]

Immanuel Wallerstein, gerici güçler radikal bir toplumsal değişim için çabalayanların girişimlerine etkili bir biçimde direndikleri sürece, "yeryüzünde bir cehennem dönemi" öngörmektedir:

> *Basit ve sakin bir siyasi tartışmaya tanık olmayacağız. Bu, ölüm kalım düzeyinde yürütülen küresel bir mücadele olacak. Çünkü önümüzdeki beş yüz yılın tarihsel sisteminin temellerini atmaktan söz ediyoruz. Ve imtiyazların hükmettiği ve demokrasi ve eşitliğin önemsenmediği bir tarihsel sistem daha*

---

[2] Ayrıca bakınız Jean-Marie Guéhanno, *The End of the Nation-State* [Ulus Devletin Sonu], Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995.

[3] Leo Panitch and Colin Leys (eds.), *The New Imperial Challenge*, Socialist Register 2004, Londra: Merlin Press, 2003 (Leo Panitch ve Colin Leys (der.), *Yeni Emperyal Tehdit*, Socialist Register 2004, İstanbul: Alaz Yayıncılık, Aralık 2004). Chalmers Johnson, *The Sorrows of Empire: Militarism, Secrecy, and the End of the Republic* [İmparatorluğun Acıları: Militarizm, Gizlilik ve Cumhuriyetin Sonu], New York: Metropolitan Books, 2004).

> *mı, yoksa insanlığın bilinen tarihinde ilk defa olacak şekilde bunun tam tersini mi istediğimizi tartışıyoruz.*[4]

Wallerstein'a göre bu siyasi mücadelede tehlikede olan şey, başkaldırı ve şiddet döneminin ardından ortaya çıkması muhtemel olan küresel düzenin koşullarından, yani Avrupa sömürgeciliğinin yönlendirdiği eski düzenin yerini alabilecek yeni bir toplumsal anlaşmanın şeklinden başka bir şey değildir. Çelişkili bir biçimde, mevcut düzeni ilelebet korumak isteyenlerin sahip olduğu güce rağmen, "kaotik durum ... insanın bilinçli müdahalesine karşı en hassas olan durumdur. İnsan müdahalesinin dikkate değer bir değişikliğe sebep olduğu dönemler ... düzenin nispeten hakim olduğu dönemler değil kaos dönemleridir."[5] Diğer bir deyişle, disiplinli ve bir noktaya yoğunlaşmış ulusötesi bir toplumsal hareket ya da hareketler gelecek olan düzeni şekillendirmekte önemli bir rol oynayabilir, hatta olabildiğince, kendi iradesini ortadan kalkmakta olan statükoya kabul ettirebilir. Wallerstein'a göre ihtiyaç duyulan şey, eski sistemin yerine "sunulacak dişe dokunur bir alternatif, yani ortak bir dünyadır".[6]

Sorun bu alternatifi kimin ortaya koyacağıdır. Bu alternatifi, küresel krize yeni bir uygarlık düzeninin temellerini atacak yaratıcılıkta etkili bir müdahalede bulunmak bir yana, geçtiğimiz iki yüzyılın demokratik kazanımlarını bile koruyamayacak kadar aciz durumda olan, belli bir strateji ya da doğrultudan yoksun durumdaki güçsüzlerin dağılmış unsurları kesinlikle ortaya koyamaz. Bir yanda neoliberal reform diğer yanda artan toplumsal hoşnutsuzluk olmak üzere iki ateş arasında kalan liberal devletin gittikçe derinleşen meşruiyet krizine rağmen, ağırlaşan kriz koşullarından yararlanan sol değil, geleneksel ataerkil değerleri ve ırksal hiyerarşileri koruma yönündeki intikamcı "mevzi savaşı" ile ve her türlü muhalefete bağışıklığı olan kusursuz birleşik bir

---

[4] Immanuel Wallerstein, *Utopistics*, New York: The New Press, 1998, s. 82 (Immanuel Wallerstein, *Ütopistik*, çeviren: Taylan Doğan, İstanbul: Aram Yayınları, 2002).

[5] Immanuel Wallerstein, *After Liberalism*, New York: The New Press, 1995, s. 44 (Immanuel Wallerstein, *Liberalizmden Sonra*, çeviren: Erol Öz, 2. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları, Ocak 2003).

[6] Age., s. 218.

dünya düzeni özlemleriyle sağ oldu. Eğer bir değişiklik varsa o da, önümüzdeki büyük tarihsel tehdit ile soldaki hareketlerin ürettiği ad hoc* ve kafa karışıklığı içindeki karşılıklar arasındaki kopukluğun giderek büyüdüğüdür. Çok sayıda küçük grup, orman ve nehirleri şirketlerin yağmasından kurtarmak için ya da neoliberal kapitalizmin yüzüstü bıraktığı milyarlarca insana barınak, yiyecek ya da tıbbi bakım sağlamak için cesurca mücadele ediyor. Ancak bu birbirinden ayrı parçaların toplamı umduğumuzdan çok daha az.

Ulusların ve halkların dünya tarafından tanınmak için gösterdikleri çabayı dikkate alan Hegel şu gözlemde bulunuyordu: "Dünya tarihinde ancak devlet kuran halklar dikkatimizi çekebilir."[7] Bugün de benzer bir biçimde; mevcut toplumsal hareketlerin, belirgin bir biçim ya da şekle sahip olmaksızın, insanların büyük bir çoğunluğu için pek az bir gerçekliğe sahip olacakları sonucunu çıkarabiliriz. Küresel bir "sol"dan hâlâ anlamlı bir şekilde bahsedebildiğimiz ölçüde ise; bu sol, *gestaltlos* ("biçimden yoksun") oluyor. Ama cismani dünyada bulunmaya yarayacak bir "bedenin" yokluğunda bütün hareketler yeryüzünde bilinçsizce dolanmaya mahkumdur - tıpkı terkedilmiş evlerin, gizemli ve geçici görünüşlerinin ara sıra insanları korkuttuğu ama insani olayların akışında hiçbir etkisi olmayan ruhları gibi.

Bu hep böyle değildi. Sosyalizm bir yüzyılı aşkın bir süredir dünya solunun çoğuna bir şekil ya da biçim sağlıyordu. Sosyalizmin gücü, insanlığın Babil'de kaybolmuş olan birliğinin yeniden sağlanmasını öngören eski dini tahayyüle de dokunan ütopyasında yatıyordu. *Karamazof Kardeşler*'in yazarına göre "sosyalizm sadece emekçilerin sorunu değildir" ve "o her şeyden önce ateizmle ve ateizmin günümüzde büründüğü biçimle ilgili bir sorundur, yeryüzünden Cennete çıkmak için değil Cenneti yeryüzünde kurmak için Tanrı olmadan inşa edilen Babil kulesiyle ilgili

---

* Belli bir amaç için yapılmış, düzenlenmiş veya oluşturulmuş olan (ç.n.)

[7] G. W. F. Hegel, *Reason in History*, New York: Macmillan, 1953, s. 51 (George Wilhelm Friedrich Hegel, *Tarihte Akıl*, çeviren: Önay Sözer, İstanbul: Kabalcı Yayınları, Kasım 2003).

bir sorundur".[8] Sosyalizm bu sorunla meşgul oldu ve buna, bir süre için ikna edici bir çözüm sundu.

Uygarlıktaki en eski modellerden biri olan Babil'in hikayesi, arzularımızı bir tür uyumsuzluk, anlaşmazlık ve yanlış anlama olarak görür. Yaratılışta söylenene göre, Tufandan sonra dünyada tek bir dil, tek bir konuşma biçimi vardı. Bütün uluslar, tek bir insanlık kulesi inşa etmek için toplandılar – "bir şehir ve tepesi cennete erişebilecek bir kule". İnşaat alanında, "tüm dünya yüzeyinde her yana dağılmasınlar diye" kendilerine bir isim vermeye karar verdiler. Fakat bunu gören Tanrı bu durumdan hoşnut olmadı. "İşte bakın, bütün insanlar bir ve hepsinin tek bir dili var ... ve şimdi onlardan hiçbir şey esirgenmeyecek, onların hayal ettiği şey de buydu." O, "biri diğerinin konuştuğunu anlamayacak şekilde onların dillerini karıştırmak için" aşağıya indi. Birbirlerini anlamayan insanlar "tüm dünya yüzeyine dağıldılar". Babil hikayesinden alınacak ders, birliğin bu dünyada insan çabasıyla sağlanamayacağı ve zihinlerimizde tasarlayabildiğimiz her şeyi yaratabileceğimiz fikrini aklımızdan geçirmememiz gerektiğidir. Yaratmaya muktedir olduğumuzu düşünürsek kibrimiz bizi mahveder. Kısacası; en iyisi küresel değil, yerel (ya da kabile düzeyinde) düşünmektir.

Ancak isyan etmeyi bırakırsak insan olamayız: Yeryüzündeki evrensel uyumun ütopik tahayyülü sonraki nesillerce de korundu. Eski Yahudi mistikleri Tanrının Kelamının (kutsal söz) eskiden Tek olduğuna inanırlardı. Başlangıçta kelimeler ve şeyler arasında bir ayrım yoktu. İnsan varlığının trajedisi de, sembollerin kutsal özlerinden koparılmasına kadar götürülebilir ve bu kopuş hem Tanrıya karşı yabancılaşmamızın hem de insanlığın ulusları arasındaki ebedi savaşın sebebini oluşturmaktadır. Gnostikler* ve Kabalistler** daha sonra, insanlı-

---

[8] Fyodor Dostoyevski, *The Brothers Karamazov* [*Karamazof Kardeşler*], New York: Modern Library, 1949, s. 26.

* Hıristiyanlıktan önceki son yıllarda ve Hıristiyanlıktan sonraki ilk yıllarda gelişen, gizemli ve esrarengiz dini anlayışlara sahip olan, ruhani sırları bilmek iddiasında olan, inançtan ziyade bilgiye vurgu yapan, maddenin kötü olduğuna inanan ve Kilise tarafından sapkın ilan edilen dini düşünceye inananlar (ç.n.).

** Yahudilerin kutsal yazılarına dayanan ve 7-18. yüzyıllar arasında gelişen, haham kökenli gizemli bir teosofiyi (bir kimsenin ruhu ile

ğı *Ursprache*'ye* yani tek, saf dile geri götürebilecek esrarengiz ipuçlarını keşfetmek umuduyla apokrifa** ve diğer anlaşılması güç kutsal metinleri incelediler. George Steiner'e göre "ödül çok yüceydi". "Eğer insan her yana dağılmış ve saflığı bozulmuş dilin [yerle bir olmuş kulenin moloz yığını] hapishane duvarlarını yıkabilirse gerçekliğin içine tekrar erişebilir. Dile getirdiği gerçeği bilebilir. Üstüne üstlük, diğer insanlara yabancılaşması, belirsizlik ve anlamsızlık içindeki soyutlanmışlığı sona erer."[9]

Hıristiyanlık ve daha sonra İslam, eskiden beri var olan eksiksiz bir dünya özlemini ele aldılar ve onu evrensel adalet arzularının temeli yaptılar. Hatta sonraları Aydınlanma, İbrahimi (semavi) dinlerin Babil Kulesi'nin yeniden inşa edilmesi yönündeki arzusunu laikleştirdi. On sekizinci yüzyıldaki Ansiklopediciler ve Jakobenlerden on dokuzuncu ve yirminci yüzyılların sosyalistleri ve anarşistlerine kadar, modern aklın hayallerinde Babil Kulesi yeniden inşa edilerek tamamen eski haline getiriliyordu. İnsanlar, olması gerekenle aradaki büyük farkı kapatabilecek bütünleşmiş bir yapıyı, şu anda mevcut olanın tuğlaları ve harçlarından inşa edeceklerdi: Yeni Kudüs, yani yeryüzünde cennetten bir şehir. Feuerbach dinin ortadan kalkması hakkında insan soyunun başlangıç noktası diye bahsederken, kendimizi ilahi (sevginin diğer adı) olarak kabul ettiğimiz şeyin kaynağı olarak görürsek kendi oluşumumuzun efendileri olabileceğimizi kastetmekteydi. Marx Feuerbach'a, Tanrının insan özünün bir izdüşümü olduğu konusunda katılıyordu ve kendi özümüzün ortak bir bilinç şeklinde dışsallaşmasına ancak somut ve duyusal bir prati-

---

tanrı arasında düşünce ve dua yoluyla ilişki kurulabileceğini ileri süren dinsel düşünce biçimi) savunanlar (ç.n.).

* Almancada "anadil" anlamına gelen Ursprache, "Ur'un dili" demektir; Ur ise "Kulesiyle" meşhur olan Babil'de bir kenttir. Rivayete göre Tanrı, tanrısal güçlere erişmemizi önlemek için insan dilini karıştırmıştır. Dolayısıyla "Ur-sprache" deyimi "Cennetin Kayıp Dili" anlamına da gelmektedir (ç.n.).

** Yahudiliğin ve başlangıçtaki Hıristiyanlığın kutsal yazıları (ç.n.).

[9] George Steiner, *After Babel: Aspects of Language and Translation* [Babil'den Sonra: Dilin ve Çevirinin Görünümleri], New York: Oxford University Press, 1977, s. 60.

ğin yol açabileceğini savunurken Feuerbach'ın izinden gidiyordu.[10] Feuerbach'la ipleri kopardığı nokta, dünyanın dönüşümüne yol açacak pratiğin türüyle ilgiliydi.

Marx'ın düşüncesi, işçi sınıfının dağılmış güçlerini birleştirebilecek ve ortak bir tarihsel inşa tasarısının (*poeisis*) temelini oluşturabilecek ortak bir siyaset diline olan arayışı temsil etti. Kapitalizmin doğayı yağmalamasına ve sayısız insanın zihinleri ve bedenlerini denetim altına almasına rağmen Marx onun aynı zamanda, muazzam üretici güçleri açığa çıkaran ve ulusal, kültürel ve diğer türden farklılıkları ortadan kaldıran (aslında ortak, evrensel bir kültürün, yeni bir "dünya-tarihsel oluşumun" temelini oluşturan) devrimci bir güç olduğuna inanıyordu. Tarihin rahminde doğacak bir sosyalist devrimden sonra herkes doğanın nimetlerini eşit bir şekilde paylaşacak ve herkes kendi yaratıcı potansiyelini ortak bir türün çıkarlarıyla uyum içinde sergileyecekti. Dünya tekmiş gibi olacak ve insanlar "yeniden" ortak bir dil ve anlatım biçimini paylaşacaklardı. Steiner'e göre "Esperanto ismi kendi içinde açıkça eski ve canlı bir *umudun* kökenini barındırıyor."[11] Sosyalizm bir Esperanto, (eskiden beri var olagelen farklılıklarının özde değil sadece görünüşte farklılıklar olduğu) işçi sınıfının birçok "ulusunu" birleştirecek ortak bir dil olacaktı.

Ancak yirminci yüzyılın sonuna gelindiğinde Babil'den büyük ölçüde vazgeçildi. Tarihsel yenilgilerle dolu onlarca yıldan sonra sosyalizm, tarihin bir serabı gibi, kendi külfetli hayallerinin olduğu kadar güçlü düşmanlarının (çok fazla vardı) da kurbanı olarak birdenbire dağıldı. Bütün bir yaşam tarzı ve siyaseti tahayyül etme biçimi, eleştirel pratiği sürdüren ve dünyevi bir ütopyaya yönelik kolektif özlemi içeren bir biçim kavramıyla beraber ortadan kalkmışa benziyordu. Küreselleşme siyasetten ve kamusal alandan büyük çapta bir kaçışı, yerelci "kuşatılmış bölgelere" doğru kaçışı teşvik etti.[12]

Bazı aktivistler katılımcı demokrasi ve evrensel insan hakları vizyonuyla kamusal alanı yeniden canlandırmaya çalışırken baş-

---

[10] Daniel Brudney, *Marx's Attempt to Leave Philosophy* [Marx'ın Felsefeyi Bırakma Girişimi], Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998.

[11] Steiner, *After Babel*, s. 60· (vurgu Steiner'e aittir).

[12] Bakınız Carl Boggs, *The End of Politics* [Siyasetin Sonu], New York: Guilford Press, 2001.

kaları acilen, *bütün* hareketlerin emellerini içerecek ve temsil edecek tutarlı ve bütünleşmiş bir hareket oluşturma ihtiyacını dile getirdiler. Lydia Sargent'e göre böyle bütünleşmiş bir yaklaşım olmadan soldaki ayrı hareketler "birinin kafasında asla kolektif bir tasarı olarak var olamaz". "Günümüzün dağınık durumdaki hareketleri, her biri kalanının eylemlerinden yararlanarak birbirleriyle etkileşim halinde gelişmektense olsa olsa yan yana durarak, genelde de şaşırtıcı bir biçimde birbirleriyle rekabet halinde var oluyorlar ... Örgüt ve strateji olmadan uğrunda çalışacak hiçbir şey ve yaptığımızı değerlendirecek hiçbir yöntem yoktur."[13] Benzer düşünceler diğer hareketlerin önderleri tarafından ABD'de 1980'ler ve 90'lar boyunca çeşitli ilerici medya kuruluşlarında ve muhalif gazetelerde dile getirildi; bunların arasında barış hareketinin, eşcinsel hareketin, feministlerin, çevrecilerin ve siyahların önde gelen simaları yer alıyor.[14]

---

[13] Lydia Sargent, "The Big Picture" [Büyük Resim], *Z Magazine* 2:4 (1993): 4, 6.

[14] "Şu anda Hareketin, içerdiği parçaları Sisteme karşı durmaya yetecek kadar güçlü yeni tek bir ulusal koalisyonda bir araya getirmesinin tam zamanıdır ... Her katılımcı grup bir yandan kimliğini muhafaza ederken diğer yandan birliğin ve yegane hedefin etkisine tabi olmalı ve ayrılığa sebebiyet verecek kişisel tuhaflıkları bir kenara bırakmalıdır." ("Unite for Survival" [Kurtuluş İçin Birleş], Toplumsal Sorumluluk Mimarları/Tasarımcıları/Plancıları, *Nuclear Times*, 1980'lerin ortaları; aynı zamanda bakınız Andrea Ayvazian ve Michael Klare, "The Choice: Decision Time for the American Peace Movement" [Seçim: Amerikan Barış Hareketi İçin Karar Zamanı], *Fellowship*, Eylül 1986 ve Bruce Birchard ve Rob Leavitt, "A New Agenda" [Yeni Bir Gündem], *Nuclear Times*, Kasım/Aralık 1987, s. 12) "Sadece belli bir soruna odaklanan faaliyetlere yer olmalı ama aynı zamanda birçok soruna değinen bir yaklaşımda bütün meseleler arasında koordinasyon ve kabul görme de olmalı. Kampanyalar planlayabilmeliyiz ... ve bunun açıkça tanımlanmış hedefleri olmalı." (Tom Wall, "Strategy and Tactics for the Grassroots Peace Movement" [Halktan Gelen Barış Hareketi İçin Strateji ve Taktikler], Nashua Barış Merkezi, *The Drinking Gourd* 4, no. 11 [Kasım 1985]: 10) "Belki de 'renkli derili' deyimi yeni bir stratejik birliğin temeli olabilir" (Manning Marable, "A New Black Politics" [Yeni Bir Siyah Siyaseti], *The Progressive*, Ağustos 1990, s. 23.; aynı sayıda bakınız Charlotte Bunch, "Against All Forms of Domination" [Her Türlü Tahakküm Biçimine Hayır], s. 21). "Kendi özel çıkarlarımızın dışında bir şeyde birleşemezsek eşcinsel topluluğumuzun içinde başkalarından ayrı

Ancak akademik eleştirel kuram içinde, kuram ile pratiğin yeni bir *sentezine* olan ihtiyaçla ilgili herhangi bir tartışmaya mutlak surette alerjisi olan güçlü bir kuramsal önyargı ortaya çıktı. Özellikle postmodernistler, birlik yerine birlik *söyleminin* yapıbozumunu (deconstruction), dayanışma yerine "farklılığı" savunmayı huy edindiler. İki tanınmış Batı Avrupalı aydının 1987'de yayımlanan ortak demeci şu şekildeydi:

> *[Praksisin] amacı, günümüzdeki sorunlar kümesini kapsayan birkaç genel ifade üzerinde kabaca bir mutabakata varılması değil, tam tersine, kişisel düşüncelerin derinleşmesi ve bireylerin ve insan topluluklarının yeniden tekilleşmesi yönünde çaba gösteren bir uyuşmazlık kültürünü desteklemektir. Herkesin (göçmenler, feministler, rockçılar, bölgeselciler, barışseverler, çevreciler ve hackerlar) olaylar hakkında aynı görüşte buluşması gerektiğini savunmak ne büyük bir delilik! Onların farklılıklarını ortadan kaldıran programatik bir uzlaşmayı hedeflememeliyiz.*[15]

Bu demeci veren iki yazar da dünyanın dikkatini ilk olarak 1968 Mayıs'ında Paris'te yaşanan olağanüstü olaylar münasebetiyle çekti – Daniel Cohn-Bendit (Kızıl Danny) öğrenci ayaklan-

---

olarak kalırız" (Scott MacLarty, "Out There" [Orada], *In These Times*, 14 Kasım 1994, s. 27). "Radikal [bir] hareket ... sadece cinsel konumlanıştan daha geniş bir tahlil gerektirir ve bu tahlili hâlâ tanımlamak zorundayız. Irk, toplumsal cinsiyet, cinsellik, ekonomik eşitsizlik ve her türlü baskının nasıl ve neden birbirleriyle bağlantılı olduğunu ve bunların etrafında şekillenen hareketlerin neden ortak bir strateji gerektirdiğini – telaffuzun ötesinde- hâlâ açıklamak zorundayız. Siyah lezbiyenler bu tür bir tahlil üretme girişimiyle çokkültürcülüğün yaratılmasına katkıda bulundular. Ancak doktrin kendisine karşı oluşan tepki tarafından tanımlandı. ... Ortak görüşümüzü sıradan insanların diliyle ifade edecek aklı başında teorisyen ve sanatçılara ihtiyacımız var" (Urvashi Vaid, "We Can Get There from Here" [Buradan Oraya Varabiliriz], *The Nation*, 5 Temmuz 1993, s. 31).

[15] Felix Guattari ve Daniel Cohn-Bendit, "Contribution pour le mouvement" [Harekete Katkı], *Autogestion l'Alternative* (Kasım 1986) içinde; aktaran Luc Ferry, *The Ecological Order* [Yeni Ekolojik Düzen], Chicago: University of Chicago Press, 1995, s. 112-113 (vurgular sonradan eklenmiştir).

masının kamuya yansıyan siması ve sözüm ona "anti-Jakoben"di; son dönem Fransız filozofu olan Gilles Deleuze aynı ayaklanmanın ateşli bir taraftarıydı. Nitekim, bugün kuramda birliğe karşı oluşan önyargının kaynağı buralara, 1960'lara götürülmelidir. Marksist ortodoksinin genel kanılarına meydan okuyan bir "Yeni Sol" (New Left) hareket bu dönemde ortaya çıktı ve bu hareket Batıdaki aydınların ortak eylem anlayışlarını dönüşüme uğrattı.

Elinizdeki çalışmanın ilk yarısı, Batıdaki praksisin hakim dinsel benzetmesinde nihai bir değişime yol açan entelektüel, kültürel ve iktisadi etmenleri inceliyor – Babil'i yeniden inşa etme yönündeki sosyalist emelden, "anlaşılmaz bir dille konuşmanın" (farklılığın etkileyici anlaşılmazlığıyla konuşmak) yeni, postyapısalcı imgesine olan değişim. İlk iki bölümde, siyasi pratiğin temel ufku olarak "coşkulu" söyleve biçilen değerin kökeninin, Altmışların "düşünce yapısına" nasıl götürülebileceğini gösteriyorum. Gençlik hareketinin iki ikonu Herbert Marcuse ve Norman O. Brown arasında geçen bildik bir tartışmanın ayrıntılı bir okumasıyla, Yeni Solcular arasındaki stratejiyle estetik dışavurumun göreli değeri konusundaki can alıcı tartışmada ekspresivistlerin nasıl kazandığını ve bu ekspresivist (duygu belirtici) önyargının önde gelen eleştirel toplumsal düşünce alanlarında nasıl bir ortak kanı haline geldiğini gösteriyorum.

Daha sonra 3. bölümde, toplumsal hareketlerin gerileyişinin ve kuramla pratik arasında açılan mesafenin eleştirel kuramı, 1980'ler ve 90'larda bilgi üretiminin ekonomi politiğinde yaşanan değişiklikler (üniversitenin verimlileştirilmesi) karşısında nasıl savunmasız hale getirdiğini gösteriyorum. Postmodern metinlerin "süslü anlatım biçimi (barok üslubu)" ya da gelişigüzel biçimsel muğlaklığının, *meta* mantığının (önceleri güvence altında bulunan) eleştirel düşünce alanındaki uzantısını temsil ettiğini öne sürüyorum. 4. bölümde, "barok" postmodern söylemin ortaya çıkışıyla Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi*'ndeki idealizm eleştirisi arasında bir bağ kuruyorum ve Fransız yapısalcılarının kuramsal bilginin temeli olarak öznel deneyimi reddetmelerinin, Hardt ve Negri'nin *İmparatorluk*'u gibi günümüz eserlerinde

gerçek toplumsal ilişkilerin esrarengizleşmesine yol açtığını öne sürüyorum.

5. bölüm, "Prens ve Arkeolog", bu ilk bölümlerle; Gramsci'nin siyasal eylem, önderlik ve biçim üzerine geliştirdiği stratejik "görüngübilimi" genişleterek, bir praksis kuramına yeniden bir temel inşa etmeye girişen geri kalan bölümler arasında bir köprü oluşturuyor. Bu bölümdeki "Prens", siyasal alanda ortak bir sosyalist *virtù*'nun* ve "iradenin" nasıl gerçekleştirileceğinin kuramını sunan Gramsci. Arkeolog ise, stratejik siyasal düşüncenin her türüne gerçekleştirdiği büyük çaplı saldırıyla radikal geleneğe –bana göre– en büyük zararı vermiş olan postyapısalcı eleştirmen Michel Foucault'dur.

6 ve 7. bölümler, Gramsci'nin yeni bir biçimle ilgili özgül kuramının (o buna "Modern Prens" adını veriyordu) günümüz için yeniden öne sürülmesine girişiyor. Bu çalışmanın başlığı olan *Postmodern Prens* aslında, modern siyasal düşüncede daha önce yer alan iki "prensi" yansıtıyor. Birincisi elbette, hükümdarlar için siyasal iktidarı nasıl ele geçirecekleri ve ellerinde tutacaklarıyla ilgili on altıncı yüzyılın başında yazılmış bir el kitabı olan Machiavelli'nin *Prens*'i. *Prens*, Batılı siyasal düşüncede açıkça kabul edilen ilk "realist" eserdi. Eserin yayımlanması, iktidarı hayasızca övmesi ve ahlaki görenekleri umursamaz görünüşüyle, dindar okurlarda nesiller boyu öfkeye sebep oldu. Yaklaşık beş yüzyıl sonra eser hâlâ ilk halindeki tartışma havasını barındırıyor: Bilim insanları hâlâ, Machiavelli'nin *Prens*'i yazmaktaki asıl amacının gerçekten hükümdarları ve yöneticileri mi, yoksa hükümdarların insafsız tabiatları konusunda *il popolo*'yu (halkı) mu eğitmek olduğunu tartışıyor. Machiavelli'nin ölümünden yüzyıllar sonra bir başka İtalyan düşünürü Machiavelli'nin ilkelerini sosyalist devrim sorununa uygulayacaktı.

---

* Asıl olarak Machiavelli'nin kullandığı *virtù* deyimi talih manasına gelen *fortuna* deyimiyle ayrılmaz bir çift oluşturur. *Virtù* kişinin kendi yasasını talihin önüne koyma gücünü, iradesini simgeler. *Virtù* önceden görülemeyenin, kontrol edilemeyenin, pasifçe kabullenilen şeylerin, kaderin payını azaltması açısından özgürlüğümüzle özdeştir (ç.n.).

Anlaşılması güç bir eser olan *Modern Prens*, Antonio Gramsci adında bir devrimci Marksist, siyasetçi ve gazeteci tarafından kaleme alındı. İtalya'da 1920'lerdeki anti-faşist ve sosyalist siyasal faaliyetleri dolayısıyla hapse atılan Gramsci hayatının son on yılını, 1937 yılında henüz 46 yaşındayken öleceği hapishanede çile doldurarak geçirdi. Gramsci hapisteyken, radikal geleneğe bırakacağı ölümsüz mirası *Hapishane Defterleri* üzerinde çalıştı. "Modern Prens" olarak yayımlamak istediği bir monografinin temelini oluşturan dağınık bir haldeki "Machiavelli Üzerine Notlar"ı; Gramsci'nin siyaset, aydınlar, Marksizm, İtalyan tarihi ve edebiyat üzerine bölük pörçük gözlemlerinden oluşan büyüleyici toplu eseri *Hapishane Defterleri*'nde buluyoruz. Gramsci aslında "Modern Prens"i yazarken, *Prens*'i model aldı: Machiavelli'nin kitabında "Hor Görülmekten ve Nefret Edilmekten Kaçınmak Üzerine", "Karma Hükümdarlıklar Üzerine" ya da "Orduların ve Paralı Askerlerin Çeşitli Türleri Üzerine" adlı bölümler varken; Gramsci'nin *Note sul Machiavelli*'si (Machiavelli Üzerine Notlar) de sosyalist praksisin unsurlarını "Olayların Tahlili", "Siyasetin Unsurları", "Sabit Oranlar Teoremi", "Temsili Hükümet Sistemlerinde Nicelik ve Nitelik", "Kendiliğindenlik ve Bilinçli Önderlik" vb. alt başlıklara ayrılmıştır.

Eserleri arasında en tutarlısı ve kuramsal olarak en özgünü olan Modern Prens, Machiavelli'nin hayal ürünlerine yer olmayan bir siyaset kuramıyla Marx'ın tarih kuramının sentezini yapıyor. Tıpkı Machiavelli'nin sistemik bir kaos ve düzensizlik zamanında (feodal düzenin dağılması) yeni tür bir toplumsal ve siyasal düzen kurma görevine uygun bir siyasetin ana hatlarını çizmeye koyulması gibi Gramsci de iki savaş arası dönem Avrupa'sındaki sistemik kriz koşullarına uygun bir "ortak öznenin" geliştirilmesi yönündeki kuramı tasarladı. Benedetto Fontana'nın gözlemlediği gibi:

> *Gramsci için Machiavelli'nin başlıca önemi, Machiavelli'nin siyasal faaliyetin ve toplumsal ilişkilerin bütün geleneksel ve kabul görmüş biçimlerinin dağıldığı yönündeki derin düşüncesinde ve bunun sonucunda üzerinde anlamlı bir kültürel ve siyasi düzenin yeniden oluşturulacağı yeni ve bir daha bulunması güç bir toposa (yer) olan arayışında yatmaktadır.*

Genel olarak modern toplumdaki kuramsal, ideolojik ve sosyopolitik mücadeleleri örgütleyen merkezi oluşturan şey; dağılmakta olan sosyopolitik yapı ve kurumlarla, tarihte yeni ve etkili bir güç olarak ortaya çıkan bir "kitle" ya da halkın yan yana bulunmasıdır.[16]

Machiavelli için olduğu kadar Gramsci için de birlik sorunu, topluma önderlik edebilecek ortak bir iradenin nasıl kurulacağı sorunu en önemli şeydi. Eğer sosyalist hareket yeni bir demokratik düzenin inşasında işçi sınıfı ve onun müttefiklerine önderlik ederken onların rızasını almak istiyorsa biçimi, "modern" bir prens olarak kabul etmek zorundaydı. Gramsci'ye göre; "Modern prens, mit-prens gerçek bir kişi, elle tutulur bir birey olamaz. O sadece, daha önceden bilinen ve kendini bir yere kadar eylemde hissettirmiş olan ortak bir iradenin somut bir biçime büründüğü yer olan toplumun karmaşık bir unsuru, bir organizması olabilir."[17]

Modern prens, nihai olarak, halkla diyalektik bir diyalog halinde siyasi ve kültürel bir program inşa ederek, kendi değerleri önceki düzenin değerlerinin yerine geçene kadar, toplumun zihinsel ve sosyal enerjisini karşı konulamaz bir biçimde kendi etrafında birleştirecekti.

Aynı şekilde "postmodern prens" de, muhalif pratiğin ve kültürün dağınık durumdaki sayısız hareketini tek bir hareket *biçiminde* bir araya getirmek zorunda olan yeni ortak öznenin adıdır; bir araya getirilecek bu hareketin dışa doğru yayılması da gerçekten demokratik ve etik bir insan kültürünü meydana getirir. Solun dağınık parçaları, ancak birleşik bir kimlik ve dünya görüşünde kenetlenerek devletin meşruiyet krizine ve yaşamımızın meta tarafından kuşatılmasına karşı (en azından potansiyel olarak) anlamlı bir cevap verecek konumda yer alabilir. Bu biçime postmodern prens adının verilmesi, postmodernlik durumu-

---

[16] Benedetto Fontana, *Hegemony and Power: On the Relation between Gramsci and Machiavelli* [Hegemonya ve İktidar: Gramsci ile Machiavelli Arasındaki İlişki Üzerine], Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, s. 13.

[17] Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks* [Hapishane Defterlerinden Seçmeler], ed. Quentin Hoare, New York: International Publishers, 1971, s. 129.

nun böyle birleşik bir kimlik için verilecek mücadelenin bırakılmasını gerektirmediğini işaret edecektir. Bunun yerine, kendimize ait ve kendi tarihsel durumumuza stratejik olarak uygun bir "somut biçimin" inşasına ve kuramına girişmeliyiz.

Dolayısıyla bu yeni prensi tanımlarken postmodern terimini kullanmam, benim yorumumla *postmodern* ya da postyapısalcı bir duyarlılık arasında bir benzerlik olduğu gibi bir yanlış anlaşılmaya yol açmamalı; bu terimi sadece çağımızın geçiş dönemi özelliklerini taşıyan yapısını tanımlamak için kullanıyorum.[18] Üst üste gelen birçok sistemik krizin (modern çağla bağdaştırılabilecek bir dizi kurumsal, kültürel, semiyotik, toplumsal ve ekolojik sistemin çöküşü) ortak bir noktaya doğru gelmesi otorite, kültürel üretim ve dolayısıyla praksisimizin geleneksel temelinin dağılmasına ve yeniden oluşmasına yol açtı. David Harvey'in tanımına göre son zamanlardaki parçalı ve sıkıştırılmış zaman ve mekan deneyimimiz (bir "postmodernlik durumu"), post-Fordist bir sermaye birikim rejimine olan dönüşüme (ulusötesi üretim, parçalı üretim ya da "parti" üretimi ve finans kapitalin küresel çapta bütünleşmesi gibi) bağlı olarak küresel kapitalizmin ekonomik ve sembolik örgütlenmesinde 1970'lerin başından günümüze kadar yaşanan temel değişikliklerin sonucudur.[19] Bu dönüşümlerin bir sonucu olarak, "postmodern" olanla özdeşleştirdiğimiz toplumsal yaşantıların ve kültürel çelişkilerin kapsamı, uzun süredir Avrupa modernliğiyle özdeşleştirilenlerden gözle görülür biçimde farklıdır. Eğer modernlik, diğer şeylerin yanında, Avrupa ulus-devlet sisteminin ortaya çıkışıyla, aklın doruk noktasının etkileyici konumu olarak tarih kavramıyla, sömürgeleştirmeyle ve ırksal olarak türdeş bir dünya elitinin ortaya çıkışıyla özdeşleştirildiyse; postmodernliğin, -diğer şeylerin yanında- liberal ulus-devletin meşruiyet krizinden, yerel mekanın ortadan kalkmasından, teknolojik patlamadan, dünya ekonomisi ve kültürünün "merkezi" ve en önemli noktası olarak Avrupa'nın gerileyişinden

---

[18] Terry Eagleton, *The Illusions of Postmodernism*, Cambridge, UK: Basil Blackwell, 1996, s.134 (Terry Eagleton, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, çeviren: Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999).

[19] David Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Cambridge, MA: Blackwell, 1990 (David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, çeviren: Sungur Savran, İstanbul: Metis Yayınları, Kasım 1997 -1. Baskı-).

ve madunların (subalterns) deneyimlerine dayalı karşı-anlatıların belirmesi ve çoğalmasından meydana geldiği söylenebilir.

Benim "postmodern prens" terimini kullanışım Stephen Gill'in kullanışından da farklılık göstermektedir. Gill de Gramsci ve Machiavelli'yi izleyerek, ortak pratiğe yönelik mevcut eğilimler temelinde bir postmodern prens kuramının altını benzer bir biçimde çiziyor. Gill'e göre çevreciler, işçi hakları savunucuları, yurttaşlık hakları eylemcileri ve küreselleşme karşıtı hareketteki diğer gruplar neoliberal kapitalist düzenin "rasyonel" yapısına meydan okuma ve yeni demokratik bir iktisadi ve toplumsal katılım düşüncesi tanımlama doğrultusunda henüz harekete geçmemiş bir birlik oluşturma yolundalar. Bu hareketler, "açık uçlu, çoğulcu, kapsayıcı ve esnek bir siyaset biçimini tutarlı kılmak amacıyla", "toplumsal adalet ve dayanışma, toplumsal olanaklar, bilgi, özgürleşme ve özgürlük doğrultusundaki yenilikçi anlayışlara" dayanan, mümkün mertebe "etkin bir siyasi biçime" doğru yöneliyorlar.[20] Gill'e göre "postmodern prens", neoliberal küresel ekonomi dönemindeki "yeni stratejik bağlam" ya da *fortuna*da sisteme meydan okuyacak uygun bir *virtù*nun simgesi olarak (yani "yeni, etik ve demokratik siyasi kurumların ve pratik türlerinin" yeni oluşmakta olan biçimi) ortaya çıkar.[21]

Bunların çoğuna katılıyorum. Ancak dağınık ve farklılaşmış hareketlerin anlamlı bir "biçime" sahip olabilecekleri düşüncesinden Gill kadar emin değilim; bunun yerine "farklı" hareketlerin kaynaşmasına yol açacak bir pratikten yanayım. Sosyalistler, anarşistler ve akademik eleştirmenler küreselleşme karşıtı hareketi değerlendirirken benzer bir biçimde "aklın iyimserliğine" yöneldiler – bu hareketin başarılarını abartarak ve tutarlı bir ideoloji ve stratejik bir ortak bakış açısından yoksun bu farklı hareketlerin kapitalizme ve diğer egemenlik ve eşitsizlik sistem-

---

[20] Stephen Gill, *Power and Resistance in the New World Order* [Yeni Dünya Düzeninde İktidar ve Direniş], New York: Palgrave, 2003, s. 221. Gill'in kitabının son bölümü olan "Post-Modern Bir Prense Doğru" ilk olarak, "Postmodern Bir Prense Doğru mu? Küreselleşmenin Yeni Siyasetinde Bir Moment Olarak Seattle'daki Mücadele" başlığıyla *Millenium: Journal of International Studies*'de (29:1, 2000, s. 131-140) yayımlandı.

[21] Gill, *Power and Resistance in the New World Order*, s. 218.

lerine gözle görülür bir tehdit oluşturmaktan uzak olduğunu görmeyerek. Bunun sonucu, kuramın bir kez daha pratiğin gerisinde kalması oldu. Kendi tarihsel üstbelirlenimleri ve çelişkilerinden bihaber olan pratik, günümüzdeki olayların toz bulutu içinde cesur bir biçimde ama şuursuzca tökezlerken eleştirmenler günümüz praksisinde (bu praksis farklılığa değil birliğe duyulan bir ihtiyaçtır) neyin olağandışı olduğunu kavrayamıyorlar. Ancak bu kurama meydan okumak, sadece günümüzdeki hareketleri *analitik olarak* kavramak değil, aynı zamanda bu hareketleri oluşturan ve gelişmesine neden olan en derin ihtiyaç ve arzuları saptamaktır. Kuram bir anlamda, pratiğin toprağında tohum halinde bulunan gerçekleri sulamalıdır.

Böylece küreselleşme karşıtı hareketin, postmodern prensin maddi ve tarihsel temellerinden *biri* olduğu konusunda Gill'e katılmakla birlikte, böyle bir prensin bu hareketle bir araya getirilebileceğini veya getirilmesi gerektiğini kesinlikle düşünmüyorum. 6 ve 7. bölümlerde belirttiğim gibi, günümüzdeki kurtuluş hareketlerinin ortaya attığı iddiaların *toplamı* bir küresel kapitalizm eleştirisinin ötesine geçiyor ve tam anlamıyla, mevcut insan uygarlığına iyice meydan okuyor. Üstelik bir postmodern prensin ortaya çıkışı kapitalist ekonomideki koşullar ve eğilimlerle yakından ilişkili olmasına rağmen, onun ortaya çıkışı tek başına makroyapısal çelişkilerin varlığına dayandırılamaz; o kendi temelini hayvan varlığının ruhsal ve maddi yaşam ihtiyaçlarında bulmalıdır. Kapitalizmin çelişkileri uzlaşmazlık ve muhalefet noktalarını, karşı-kimlikleri ve karşı-söylemleri ortaya çıkarırken; ortaya çıkan "direniş kimlikleri", tamamı ilerici olmayan bir sürü biçimden herhangi birine bürünebilir. Bu nedenle, postmodern prensin birliğinin hem *normatif* hem ontolojik temelini açıkça ortaya koymamız son derece önemlidir. Bu amaçla, *metahümanizm* (postmodern prensin birliği ve nihai amacının (*telos*) felsefi temelini sağlayan genel bir ontoloji ve ahlakbilimi) dediğim şeyin bir tanımıyla bitiriyorum. Metahümanizm postmodern prensin, Gramsci'nin "modern uygarlığın üstün, mutlak bir biçiminin gerçekleştirilmesi"[22] olarak tarif ettiği şeye ulaşma yolunda mücadele ederken kullanacağı bir yaşam felsefesidir.

---

[22] Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, s. 133.

1 SOLU ROMANTİKLEŞTİRMEK

Faşizm kurtuluşunu, halk yığınlarına haklarını vermekte değil, bunun yerine bu yığınlara kendilerini ifade etme şansı vermekte görür. Halk yığınlarının mülkiyet ilişkilerini değiştirme hakkı vardır; Faşizm, mülkiyet ilişkilerini korurken, onlara ifade özgürlüğü verme yoluna gider. – WALTER BENJAMIN

Yakın geçmişimizdeki o kilit ana (Marksist sosyalizmin krize girdiği ve pratikteki uygun araç ve amaçlarla ilgili yeni bir "ortak yargının" radikal siyasal düşüncede şekillenmeye başladığı zamana) dönerek başlayalım. Yeni Sol ve 1960'lardaki ve 1970'lerin başındaki karşı kültür hareketleri yabancılaşmaya, ikiyüzlülüğe ve modern teknokratik toplumun şiddetine karşı tutkulu ve son derece romantik bir yakınmayı (kısacası bizzat modernliğe karşı bir isyanı) temsil etti.

Şu anda "Altmışlar" diye tabir ettiğimiz şey, iyice yerleşmiş ve sistematik iktidar yapılarına karşı yaratıcı bir kültürel ve siyasal isyanı temsil etti. Yeni Sol'un, Siyah Güç'ün (Black Power*) ve savaş karşıtı hareketlerin belirmesi sömürgeci dünya sisteminin, kapitalizmin ve burjuva adabının geride kalan yapılarını ortadan kaldırmak için sezgisel bir dürtüye işaret etti. Yeni Solun savları siyasi olduğu kadar kültürel ve varoluşsaldı da. Bu, Herbert Marcuse'nin belirttiği gibi, gerçekten de yaşam dünyasının (lifeworld) teknokratik bir biçimde ussallaştırılmasına ve hakimiyet altına alınmasına karşı "büyük bir reddiye" idi.

Ama bu aynı zamanda, en azından başlangıçta, Marksizmin doğrularına yönelik bir reddiyeydi. Marksizm, dünyayı değiştirme umudu taşıyan birkaç nesil işçi ve aydın için, Thomas Kuhn'un

---

* 1960'larda Martin Luther King ve Malcolm-X'in öncülüğünde gelişen siyah özgürlük hareketine verilen ad (ç.n.).

bu kelimeyi kullandığı anlamıyla bir *paradigma* görünümü taşıyordu. Sheldon Wolin haklı olarak Marksizmi, "Batı siyasal düşüncesinin tarihindeki en olağanüstü paradigmalardan biri" olarak tanımlıyor.[1] Aralarında feminizm ve anarşizmin de yer aldığı önemli başka siyasal pratik biçimleri olsa da, muhalif hareketlerin ve eleştirel felsefelerin geliştiği hemen her yerde Marksizm uzun yıllar *primus inter pares* (eşitler arasında birinci ç.n.) olarak kaldı. Başka hiçbir kuram ya da pratik; devrim yapmak ve gerçek toplumsal ilişkilerin özelliklerini kavramak için böyle araçlar sunmadı ve hiçbiri toplumsal eleştiri ve toplu eylemle ilgili bu kadar hayranlık uyandıran bir dil sağlamadı ya da ezilenler için bu kadar parlak bir umut ışığı ortaya koymadı.

Ancak birçok gözlemciye göre, 1960'ların deneysel toplumsal hareketleri kuram ve pratiğe dair tamamen yeni bir biçim ortaya atmışa benziyordu. Massimo Teodori 1971'de, bu yeni "siyasal-örgütsel praksisin" merkezinde beş temel konu sıraladı.[2] Birincisi Yeni Sol, topluma karşı "ahlaki bir isyanın", kendini bireysel olarak ifade etmeye dayalı bir isyanın altını çizdi. İkincisi, toplumun bütün kültürel ve ruhsal dokusunu ayrıntılı bir biçimde hesaba katıyor gibi görünerek Marksizmden daha geniş ve derin bir eleştiri yelpazesini kapsadı. Üçüncüsü, siyasal katılımın daha geleneksel alanlarından uzak durarak, bunun yerine doğrudan eylem taktiklerini vurguladı. Dördüncüsü, Yeni Sol'u destekleyenler tabana dayalı ya da "katılımcı" bir demokrasiye bağlılığı genel olarak onayladılar. Son olarak hareket, "yapı ve eylemlerin ademi merkeziyetine ve çeşitliliğine" adanmıştı.[3] Bu son unsur belki de Eski Solla Yenisi arasındaki en çarpıcı ayrılık noktasıydı.

Teodori harekete büyük bir yakınlık duymakla birlikte, onun ütopik hayatiyetinin henüz etkili bir siyasete dönüşmemesinden

---

[1] Sheldon Wolin, "Paradigms and Political Theories" [Paradigmalar ve Siyasal Kuramlar], Preston King ve B.C. Parekh (ed.), *Politics and Experience: Essays Presented to Michael Oakeshott* [Siyaset ve Tecrübe - Michael Oakeshott'a Armağan], Cambridge: Cambridge University Press, 1968 içinde, s. 143.

[2] Massimo Teodori (ed.), *The New Left: A Documentary History* [Yeni Sol: Belgesel Bir Tarih], Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill, 1969, s.37.

[3] Age., s. 36-37.

endişe duyuyordu. Böylece Yeni Sol, "yeni güçlerin izlemek durumunda oldukları genel strateji sorununu çözme" konusunda büyük bir başarısızlığa uğradı. "Bu küçük bir sorun değildi ve Amerikan Yeni Solu bunu hâlâ çözemedi."[4] Yeni Sol'da olmayan şey "Amerikan toplumunun yapılarını tahlil edebilen, bir gelecek toplum düşüncesi sunabilen ve bizi bir toplumdan diğerine götürecek dönüşümün meydana gelmesinin yöntem ve araçlarını ortaya koyabilen yeni bir kuramsal sentezdi". Teodori şöyle bitiriyordu:

> *Yeni Sol'da eksik olan ... idealler, kısmi tahliller ve siyasal eylem yöntemine yönelik öneriler değildir; onda eksik olan birleştirici bir başvuru kaynağı, çeşitli mücadele konuları için öncelikler ve mevcut düzene alternatif oluşturacak bir siyasi gücü inşa etme bilincidir. Kuramsal düşünceye olan bu ihtiyacı gidermek için siyasal mücadelenin izlemesi gereken yol doğrultusunda birçok girişimde bulunuldu, ancak Yeni Sol'un kuramı göz önünde bulundurulduğunda şimdiye kadar hiçbir girişim yeterince kapsayıcı olamadı. Bir kuram inşa etme süreci tarihseldir. ... Bu muhtemelen uzun bir süreç olur, en az bir neslin katkısı gerekir ve şu anda gerçekleşen ve daha sonra gerçekleşecek olan mücadelelerin praksisine sıkı sıkıya bağlıdır. Hâlâ çok zayıf olmalarına rağmen, birkaç belirti görülebilmektedir.*[5]

Ancak böyle bir sentez hiç ortaya çıkmadı. Ne eyleme öncelik verilmesini sağlamak ne de Yeni Sol'un "kısmi tahlillerine" daha fazla tutarlılık ve etkinlik kazandırmak için "birleştirici bir başvuru kaynağı" belirmeyecekti. Genel bir strateji de ortaya çıkmayacaktı. İleriki yıllarda bunun yerine, (siyasal olarak yalnızlaşmış olan ve ideolojik ve toplumsal çelişkiler yüzünden gücü tükenen) Yeni Sol ve yurttaşlık hakları hareketleri birbiriyle mücadele içinde bulunan onlarca hizip, hareket ve kimliğe bölündü. Yine de Altmışlar Batı praksisinin havasında ya da "tarzında" bir değişikliğe yol açtı: Strateji, kuramsal tutarlılık ya da bir karşı-hegemonya hareketinin azimli bir inşası hakkında fikir yürütmenin yerine; içsel, "radikal" bir doğanın duygusal ve estetik bir

---

[4] Age., s. 79.
[5] Age. s. 80.

biçimde dışa vurulmasını kati surette ön plana çıkardı. Sonraki yıllarda Altmışların "düşünce yapısı" (dürtü, kısıtlama ve tarz gibi tipik unsurlar) toplumsal hareketlerin pratiklerine yerleşti ve akademik entelijensiyanın "barok" söylemlerine bir tortu gibi çöktü.

Romantik Bir Düşünce Yapısı

Altmışların gerçekten de belli bir düşünce yapısına sahip olması o dönemi yaşayan herkes için aşikardır – sorgulama yöntemleri, deneyim ve eylem konusunda belli sınırlar koyan bir yapı.[6] O dönemdeki katılımcılar ve eleştirmenler bir gelecek düşüncesi, etkili eylem biçimleri, siyasal strateji, kuramsal tutarlılık ve hatta çoğunluğa dayalı bir siyaset geliştirmekten daha önemli gözükenin siyasal ve kültürel dışavurumun *ilk anı* olduğunu gözlemlediler. Nigel Young'a göre bu, "akademik gösterişe ya da gereğinden fazla kelimeyle uzatılmış kuramlara karşı çıkan; kuşkuyla yaklaşılan tarafsız tahlilleri hesaba katan, katılımı ve deneysel hatırlama yolunu tercih eden; hesaplanmış ve ölçülüp biçilmiş olanın karşısında kendiliğinden ve duygu belirtici olana bel bağlayan bir ruh haliydi. 1960'lar bir 'derin düşünce' çağı değil, 'duyguları harekete geçirme' çağıydı."[7]

Romantizmin edebi, kültürel ve siyasi bir hareket olarak ortaya çıkmasıyla on sekizinci yüzyılın sonunda Avrupa uygarlığında görülen büyük dönüşümü tanımlamak için Charles Taylor (Isaiah Berlin'in "ekspresyonizm" kavramından esinlenerek) ekspresivizm (duygu belirticilik) kavramını kullanıyor. Romantizm birçok açıdan, kendi modernlik ve sanayileşme projesine karşı Batının yürekten bir isyanıdır. Holbach ve Helvetius, "İnsanı" rasyonel, çıkarcı bir özne –ve yön verilebilir bir nesne– olarak tasvir ettiler. Bu rasyonalist görüş kültür ile mizacı, özne ile nesneyi, düşünce ile duyguyu birbirinden kesin bir biçimde ayırdı. İnsan öznesini evrendeki başka bir nesne, mekanik ve doğal

---

[6] Raymond Williams, *Marxism and Literature* [Marksizm ve Edebiyat], Oxford: Oxford University Press, 1977, s. 132.

[7] Nigel Young, *An Infantile Disorder? The Crisis and Decline of the New Left* [Çocuksu Bir Kargaşa? Yeni Sol'un Krizi ve Düşüşü], Londra: Routledge and Kegan Paul, 1977, s. 39.

yasaların bir sonucu olarak görme eğilimindeki bu sözde bilimsel görüşe karşı Kant, özneye koşulsuz ve mutlak bir özgürlük vererek onu kurtaracak bir felsefe geliştirdi. Öznenin özgürlüğü, kendi akıl ve özerklik yeteneğine (mizaç, karakter ve arzudan bağımsız olarak gerçeğe uygun hareket etme yetisi) çok şey borçludur. Ancak Romantiklerle beraber benliğin mizacına yeni bir rol atfedildi: Birincisi duyumsayan bir benlik olarak; ikincisi bilgi ve değerlerin kaynağı ve çıkış noktası olarak. Alman Romantikleri duyguyu aklın tiranlığından kurtarmaya çalıştılar. Romantikler insan varlığını, "her parça ya da görünümün asıl anlamını yalnızca kalan diğer parça ya da görünümlere göre bulduğu bir sanat eserine benzeyen bir birlik" olarak vurguladılar. "İnsan yaşamı asıl özünden uzaklaştı."[8] Değeri, dünyadaki amaçlarımız ve eylemlerimiz arasındaki uyumda gören Aydınlanma öncesi görüşe karşı olan, ama aynı zamanda Kant'ın bireysel iradeyle mutlak ahlaki yasanın birliğine yaptığı vurguyla da ters düşen Romantikler, eylemi insanın iç mizacına bağladılar. Öznenin iç mizacına ontolojik olarak öncelik vererek onu bütün değerin kaynağı olarak gördüler. Benliğin en emin rehberi akıldan ziyade duygulardı.

Modern öncesi, Aristocu bakış açısı düşünceyle eylemi bağlayarak erdemi dünyadaki hareketlerimize atfetmişti. Romantikler ise erdemi, öznenin dünya hakkındaki duygularında gördüler.[9] Fichte *The Science of Knowledge* [Bilgi Bilimi] adlı eserinde şunları yazıyor: "Kendinizle ilgilenin. Dikkatinizi etrafınızı saran her şeyden alın ve iç yaşamınıza yöneltin; felsefenin öğrencisinden bulunduğu ilk talep budur. Derdimiz sizin dışınızda cereyan eden bir şeyle değil, yalnız sizinle."[10]

---

8 Charles Taylor, *Hegel and Modern Society* [Hegel ve Modern Toplum], Cambridge: Cambridge University Press, 1979, s. 1-2.

9 Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* [Benliğin Kaynakları: Modern Kimliğin Oluşumu], Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989, s. 372.

10 J. G. Fichte, *The Science of Knowledge*, der. Peter Heath ve John Lachs, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, s. 6. Aktaran Bob Fitch, *On Nietszche: The First Philosopher of the Last Man* [Nietszche Üzerine: Son İnsanın İlk Filozofu], 1998 civarı, yayımlanmamış el yazması, s.9.

Ancak bir kişinin iç hakikati ve yaşantılarıyla bağlantısını koparmamış olması yeterli değildi: Bu kişi aynı zamanda bu mizacı dışa vurmak zorundadır. Sadece kendi iç mizacımızı dışa vurarak kendimiz olabiliriz ve kendimizi tanımlayabiliriz. Taylor'ın belirttiği gibi "Mizaca erişimimiz içerden gelen bir ses ve dürtü yoluyla olduğundan, bu mizacı tam olarak tanıyabilmemiz için içimizde bulduğumuz şeyi ifade etmemiz gerekir."[11] İnsanlar "en yüksek doyuma dışavurumsal faaliyetle ulaştılar."[12]

Taylor araçsal akılla, hayatın daha bütünsel ve tinsel bir şekilde tasavvur edilmesi arasında bir çatışma tanımlar – sözgelimi Francis Bacon'ın bilimciliğiyle William Blake'in antinomyanizmi* arasındaki bir gerilim. Taylor bu çatışmanın geçtiğimiz yüzyılda Batıda belli aralıklarla (son olarak 1960'ların ve 70'lerin karşı kültüründe) su yüzüne çıktığını öne sürüyor. Taylor'a göre karşı kültür, insanların hâlâ "Romantik ekspresivizmin biçimlerine ... göre yaşadığını" gösteriyor. "1968 Mayıs'ında Paris'te ortaya çıkan isyana ilham veren amaçlar Schiller'e, herhangi bir yirminci yüzyıl yazarından daha yakındı. Kategorilerin ortadan kalkması sonucunda insanlar arasında ve insanın kendi içinde yeniden sağlanan bir uyum hali; sanatla hayat, işle aşk, sınıfla sınıf arasındaki engellerin ortadan kalkması ve bu uyumun tastamam bir özgürlük olarak resmedilmesi: Bütün bunlar özgün Romantik arzulara gayet güzel uyuyor."[13]

Altmışlardaki hareketlerin siyasal ve kültürel dışavurumlarına, Romantik dönemde olduğu gibi, içten gelen büyük bir içtenlik ve tutku yol gösterdi. Duygu akıldan üstün görüldü ve praksis, yaratıcı ve kendiliğinden bir *poeisis* ya da "oluşum" projesi olarak duygusal ve estetik açılardan değerlendirildi.[14] Yeni Sol'un önderlerinden Tom Hayden aktivistlere, "kuramdan çok hissiyata bel bağlamalarını" önerdi; çünkü "eylem kendi haklılığını yarata-

---

[11] Taylor, *Sources of the Self*, s. 374.

[12] Taylor, *Hegel*, s. 2.

* Hıristiyanların inanç ve Tanrının lütfu sayesinde hem Musa'nın Eski Ahit'inden hem de bütün ahlaki yasalardan özgürleştiğini öne süren dini doktrin (ç.n.).

[13] Taylor, *Sources of the Self*, s. 496-497; s. 373'e de bakınız.

[14] Teodori, *The New Left*, s. 49 ile karşılaştırın.

bilirken, kuram kendi başına asla böyle bir şey yapamaz."[15] Önemli olan "devrimi şimdiki zamanda yaşamaktı".[16] Daniel Guerin anarşizm üzerine yazdığı o bilindik kitapçığında, Max Stirner'ın bireyin bir güç ve esin kaynağı olarak kendi içine dönmesi gerektiği özdeyişini onaylar bir biçimde anarak yaşam felsefesini özetledi: "Kendi benliğinizi inkâr eden bir özgürlüğü, arzularınızdan el etek çekmede aramayın; bunun yerine kendi benliğinizi arayın ... her birinizin kadiri mutlak bir ben olmasını sağlayın."[17] Kısacası, ekspresivist düşünce yapısı konuşma, öznel içsel hakikat ve eylem (ya da praksis) arasındaki bir denge zincirinde kök saldı.

Altmışlardaki birçok gözlemci karşı kültürle romantik bir duyarlılık arasında açık bir benzerlik kurdu. Bir yandan, genç nesli ve Yeni Solu eleştirenler, Yeni Solu ve savaş karşıtı hareketleri hayalperest, olgunlaşmamış ve gerçekdışı görerek bunları ciddiye almıyorlardı. Ancak diğer yandan Yeni Sol taraftarı gözlemciler, 1960'ların sonunda kısaca "Hareket" adı verilen şeyle Romantizm arasında bir yakınlık fark ettiler. Örneğin Theodore Roszak'ın 1968 yılında yayımlanmış bir dizi denemesinde bulunduğu gözleme göre, tıpkı ilk romantiklerin kapitalist modernliğin tinsel beyhudeliğine meydan okumaları gibi, daha sonra Yeni Sol ve karşı kültürün romantikleri de modern toplumun yabancılaştırmasına ve insanlık dışı tutumuna (hayatın, yaşantının ve mizacın verimlileştirilmiş işlemlere, bürokrasiye ve kâr arayışına indirgenmesi) karşı çıktı. Yeni Sol'un ikonları Herbert Marcuse ve Norman O. Brown'ın yazılarını karşılaştıran Roszak şuna dikkat çekti: "Marx'ın 'bilimsel' sosyalizm yararına terk ettiği zengin Alman Romantik geleneğinin çekirdeğine geri dönüyoruz. Sanki şu anda ne olup bittiğini bilmenin avantajıyla [Marcuse ve

[15] Tom Hayden, *Participatory Democracy* [Katılımcı Demokrasi], T. E. Cook ve P. N. Morgan (der.), New York: Harper and Row, 1971 içinde; aktaran Young, *An Infantile Disorder?*, s. 39.

[16] Bakınız Young, *An Infantile Disorder?*, s. 44-46; Josephine Donovan, *Feminist Theory: The Intellectual Traditions of American Feminism* [Feminist Kuram: Amerikan Feminizminin Entelektüel Gelenekleri], New York: Continuum, 1985, s. 152 ile karşılaştırınız.

[17] Daniel Guerin, *Anarchism* [Anarşizm], New York: Monthly Review Press, 1970, s. 28.

Brown], baştan sona çılgınlık, kendinden geçme ve tinsel çabayla dolu olan ateşli Romantik duyarlılığın Marx'ın düşündüğünden daha büyük ölçüde teslimiyetçi kavrayışlara sahip olduğunu görebildiler. Bu gelenek özellikle, Faustçu ruhun en büyük psikologları olan Freud ve Nietszche'nin eserlerinde öne çıkacaktı."[18]

1960'ların sonunda Weather Underground'un* şiddetinde, Abbie Hoffman ve Hippilerin gösteriye dayalı siyasetinde ve hareketin kendini içerdeki ve üçüncü dünyadaki karizmatik devrimcilerle romantik bir biçimde özdeşleştirmesinde ekspresivist bir vurgunun görülebildiği düşüncesini muhtemelen pek az kişi dile getirir. Ancak Demokratik Bir Toplum İçin Öğrenciler (SDS) ve Özgür İfade Hareketi'nin kurulmasıyla Yeni Sol'un ilk etkinliklerinde bir ilkel ekspresivist unsur mevcuttu. SDS'yi meydana getiren belge olan Port Huron Bildirisi neredeyse tipik bir kamu yönetimi belgesinin olumsuzlayıcı bir kopyasıydı. Devletin tutkudan yoksun, bürokratik bir metninin ya da bir Rand Corporation planlama belgesinin aksine bunlar, Amerika'daki deneyimleri hakkında ciddi bir biçimde ve içtenlikle konuşan, Amerikan toplumunun karmaşık sosyolojik tahliliyle "yalnızlık, yabancılık ve tecrit" gibi hümanist referansları bir araya getiren genç insanlardı.[19] Bu aynı hümanist dürtü, 1964'te Berkeley'deki Özgür İfade Hareketi'nin yakıcı idealizmi de dahil dünyadaki bütün öğrenci protestolarına nüfuz etti. Savio'ya göre, "sonuca ulaşan her konuşmadan" korkan üniversite bürokratları öğrencilerin "en yaratıcı dürtülerini ezme" yoluna gittiler.[20]

---

[18] Theodore Roszak, *The Making of a Counter-Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition* [Bir Karşı-Kültürün Oluşumu: Teknokratik Toplum ve Onun Gençlik Muhalefeti Üzerine Düşünceler], New York: Doubleday, 1969, s. 91.

* ABD'de 1969-1976 yılları arasında etkin olan sistem karşıtı bir örgüt. Aralarında Pentagon, US Capitol, karakollar ve hapishanelerin de olduğu birçok yere şiddet eylemi gerçekleştirmiştir (ç.n.).

[19] Port Huron Bildirisi (15 Haziran 1962), James Miller, *"Democracy Is in the Streets": From Port Huron to the Siege of Chicago* ["Demokrasi Sokaklardadır": Port Huron'dan Chicago Kuşatmasına], New York: Simon and Schuster, 1987 içinde, s. 332 ile karşılaştırın.

[20] Mario Savio, "Free Speech [Özgür İfade]", 1964 yılında Berkeley'de gerçekleşen bir işgal sırasında yapılan konuşmalardan birinin metni; Teodori, *The New Left*, s. 161'de yeniden basılmıştır.

Dört yıl sonra aynı ekspresivist duygu yeniden ortaya çıktı, ama bu defa Atlantik'in öbür yakasında. 68 Mayıs'ında Paris sokaklarındaki patlama, Özgür İfade Hareketi gibi, doğrudan Fransa'daki üniversite sistemi ve Batının savaş sonrası ekonomi politiği ve kültüründeki derinleşen çelişkilerden ileri geldi. 1960'lardaki ani ve şaşırtıcı toplumsal protesto patlaması hemen hemen her yerde savaş sonrası siyasal, toplumsal ve kültürel düzene duyulan memnuniyetsizlikten kaynaklandı: Aslında modern topluma duyulan bir memnuniyetsizlikti bu. Sartre'ın Daniel Cohn-Bendit'yle yaptığı meşhur görüşmede, Mayıs Hareketinin hayranlık uyandıran ve zeki sözcüsü "Kızıl Danny", hareketin gücünün "tam olarak" onun "'kontrol edilemez' kendiliğindenliğinde" yattığını ifade etti. Cohn-Bendit ve diğerleri bu kendiliğindenliği, belli program ve taleplere yöneltmekten ziyade, daha da ileri götürmeye çalıştılar: Hareket, "bir an önce bir örgüt inşa etmekten ya da bir program tanımlamaktan kaçınmalıdır; bu bizi kaçınılmaz olarak işlemez hale getirir." Kısa vadeli hedef, nutuklar yoluyla toplumun olağan halini bozmaktı – Paris'te birisi duvarlara "İfade Özgürlüğü!" yazıyordu. Cohn-Bendit Sartre'a şunları söylüyordu: "Hareketin tek şansı, insanların özgürce konuşmasını sağlayan ve bir öz-örgütlenme biçimine yol açabilen düzensizliktir." Ve "Paris'te konuşma birdenbire serbest kaldığına göre, ilk olarak önemli olan, insanların kendilerini ifade etmeleri gerektiğidir."[21]

Ancak, sistemde ufak reformlar sağlayan Mayıs isyanının nihai başarısızlığı çok geçmeden su yüzüne çıktı. Başkan Charles de Gaulle durumu başarıyla zararsız hale getirdi ve aylar geçmeden, bazı reformlar gerçekleştirip "hayal gücünü" özgürleştirerek ama Fransız devlet aygıtını ve kapitalist mülkiyeti değiştirmeden bırakarak, işçiler işlerine öğrenciler de okullarına geri döndüler. Sosyolog Alain Touraine o zamanlar bulunduğu tahlilinde açık sözlü bir biçimde şu gözlemde bulundu: "Mayıs Hareketi, birkaç

---

[21] Daniel Cohn-Bendit, "Daniel Cohn-Bendit, Interviewed by Jean-Paul Sartre [Jean-Paul Sartre'ın Daniel Cohn-Bendit'yle Röportajı]", *The Student Revolt: The Activists Speak* [Öğrenci İsyanı: Aktivistler Konuşuyor], Hervé Bourges (der.), Londra: Panther Boks, 1968 içinde.

hafta süren kitlesel eylemlere rağmen, siyasal yaşamı dönüştürmeyi ya da bir toplumsal devrimi tetiklemeyi hâlâ başaramadı. Enerjisinin büyük bölümünü şiddete ve kendini ifade etmeye (kelimelerle) harcamaya başladı. Birçok kişi bu kendini ifade etmeyi Mayıs ayının büyük olayı olarak görüyor; benim bakış açım bu yönde değil."[22]

1968 Mayıs'ı radikal gelenekte bir dönüm noktasını temsil etti. Fransız Komünist Partisi gençlerin protestolarına karşı çıkarak onları "maceracı" olmakla suçladı ve düzenin yeniden sağlanması talebi konusunda federal yetkililerin yanında yer aldı. Bu yüzden, Paris sokaklarındaki isyancıların bakış açısına göre, onların başkaldırısı sadece yabancılaşma, tüketimcilik, emperyalizm ve teknokrasiye değil, aynı zamanda Marksist düşünce ve pratikteki statükoya da karşıydı. Willener bir yıl sonra şu gözlemde bulundu: "Sosyalist 'sistem' ... şimdi çöktü. Son on beş yılda sosyalizm içinde meydana gelen tarihsel evrim bütün o görkemli yapıyı harabeye çevirdi."[23] Sıcakkanlı bir Fransız akademisyenin bu dönemde bulunduğu bir gözleme göre Mayıs olayları "bir devrimci partinin ne olmaması gerektiği yönünde bir eleştiriyi" yansıtırken[24]; bir diğer akademisyene göre, "Mayıs'ta ortadan kalkması gereken ve gerçekten de ortadan kalkan kişi Lenin'di. Burada elbette tarihsel bir kişilik olarak Lenin'den bahsetmiyorum, bir model olarak Lenin'den bahsediyorum. Leninizm öldü ve bu, bizim Marx'ı farklı gözlerle yeniden okumamızı sağlayabilir."[25] "Anti-Jakoben" Daniel Cohn-Bendit, Sartre'ın kendisiyle yaptığı röportajda, hareketin temel kendiliğindenciliğini savundu ve kalkışmayı Leninist geleneğe bir isyan olarak sundu. "Bence son on beş günde yaşananlar, bir halk hareketine liderlik eden güç olarak meşhur 'devrimci öncü' kuramının bir reddidir. ... Kuramsal olarak daha bilinçli olan ve daha iyi hazırlanan aktif azınlık,

---

[22] Alain Touraine, *The May Movement: Revolt and Reform* [Mayıs Hareketi: İsyan ve Reform], New York: Random House, 1971, s. 242.

[23] Alfred Willener, *The Action-Image of Society: On Cultural Politicization* [Toplumun Eylem-İmgesi: Kültürel Siyasallaştırma Üzerine], New York: Pantheon Boks, 1970, s. 195.

[24] Age., s. 87.

[25] Age., s. 90.

fitili ateşleyip bir gedik açabildi. Ancak hepsi bu. ... 'Yol gösteren öncü' kuramını bırakmalıyız ve bunun yerine aktif azınlığın sürekli olarak canlandırıcı bir etken işlevi gördüğü, eyleme önderlik etmeyip eyleme ittiği çok daha basit ve açık sözlü bir kuram koymalıyız. Aslında, bunu kimse kabul etmez ama Bolşevik Parti Rus Devrimine 'önderlik etmedi'. Onu kitleler sürükledi."[26] Gerçekten de 1960'larda gelişmiş ülkelerdeki birçok aydın ve genç radikal, eleştirel praksisin hakim paradigmasını "yeniden biçimlendirme fırsatının" geldiği sonucuna vardı – tabiri caizse Marx'ın "Katolikliğini" alaşağı edecek bir Reform.

Daha 1950'lerde, Marksist geleneğin içinde eskiden beri var olan sapmalar daha önce hiç olmadığı kadar büyük gözüktü; ve 1950'lerin sonuna gelindiğinde paradigma, Batı kuramı ve pratiğinde bir kopma noktasına itilmişti. Sovyetlerin 1956'da Macaristan'ı işgalini ve Prag Baharı'nı (başlı başına yeni bir sosyalizm biçimi deneyimi) takiben birçok Avrupalı aydın için sosyalist kuramın çaresiz bir biçimde revizyona ihtiyaç duyduğu açıktı. Aynı zamanda praksis girişimi Avrupa'dan çevreye (ulusal kurtuluş için sömürgecilik karşıtı yerel hareketlerin öne çıktığı üçüncü dünya) doğru kaymaya başladı. Sosyalizmin ulusal siyasi kültürde uzun süredir gerçek bir etki kaynağı olmadığı ABD'de bile, sosyalist düşüncenin yeniden ele alınması ve gözden geçirilmesi gerektiği dile getirildi. A. J. Muste 1957'de yeni bir demokratik Amerikan sosyalizmi talebinde bulundu.[27] Daha da önemlisi, Amerikan yurttaşlık hakları hareketi yepyeni bir siyasi mücadele biçiminin (sınıf kimliğine değil, ırksal eşitlik idealine dayalı bir mücadele) mümkün olduğunu göstermeye başlamıştı.

Birçok kişi için, ABD'de SDS'nin ve savaş karşıtı hareketin yükselişi yeni bir araç düşüncesine dair beklentiyi de beraberinde getirdi. Birkaç yıl öncesinin deneyimi hakkında fikir yürüten Teodori 1969 yılında şu gözlemde bulundu:

---

[26] Cohn-Bendit, "Daniel Cohn-Bendit, Interviewed by Jean-Paul Sartre", s. 102.

[27] Maurice Isserman, *If I Had a Hammer: The Death of the Old Left and the Birth of the New Left* [Bir Çekicim Olsaydı: Eski Solun Yok Oluşu ve Yeni Solun Doğuşu], Urbana, Ill.: University of Illinois Press, 1987, s. 177.

> *"Yeni" sıfatı ... 1960'larda gelişen siyasi olaylarla; komünist, sosyalist ve az da olsa anarko-sendikalist biçimde olan ve örgütlü dışavurumu asıl olarak işçi hareketi yoluyla gerçekleşen 1930'ların (geleneksel solun sembolik çöküş tarihi olan 1948'e kadar devam etti) siyasi hareketleri arasındaki karşıtlığı tanımlamak için kullanılır. Ancak "yeni" sıfatının tanımladığı şey her şeyden önce, geçici ya da bir nesle bağlı bir olgu olmadığı gibi, geçmiş bir siyasi geleneğe bağlı bir olgu da değildir. Yeni Sol bir konumlanışın (henüz bir güç ya da örgütlü bir hareket değilken) ortaya çıkışı, özgül tasarılar arasındaki sınırlara karşı çıkan ve farklı hareketler arasında ortak bir deneyim merkezi oluşturan değişik nitelikteki bir dizi özgün temanın (kuramdan çok praksisindeki) gelişimine bağlıdır.*[28]

Birçok eylemciye göre insanın özgürleşmesinin önündeki en büyük engel, tek başına kapitalistler ya da kapitalizm değil "sistemdi". Liberalizm ve liberal kurumlar bile "faşist" bir mantıkla özdeşleştiriliyordu. Bunun sonucunda "sistem" sorununun (ister otoriter sosyalist olsun ister teknokratik liberal kapitalizm) mantıksal çözümü hareketin kendisinin "sistem karşıtı ve anti-totaliter" olmasıydı.[29] ABD'de Özgür İfade Hareketi, SDS'ye bağlı Ekonomik Araştırma ve Eylem Projesi (ERAP), SNCC (Şiddet Karşıtı Öğrenci Koordinasyon Komitesi) ve diğer grupları birleştiren şey, merkezi otoriteye ve bir parti aygıtının herhangi bir biçimine karşı duyulan bir şüphecilikti. Çoğu Yeni Sol eylemci bunun yerine doğrudan demokrasiyi, ortak karar alma mekanizmalarını ve kendiliğinden (genellikle görsel içerikli) eylemleri savundu. En azından kuramda, Yeni Sol'a dahil olmak herhangi bir ideolojiye bağlılığı gerektirmiyordu. Bütün inançlar, taktikler ve kendini ya da bir grubu ifade etme biçimleri kabul ediliyordu. Hareket, elitlerin "akılcı" stratejik planlarının tersine, doğaçlama eylemlerden ve belirli sorunlara odaklanmış ad hoc komitelerin artmasından hoşnutluk duyuyordu.

---

[28] Teodori, *The New Left*, s. 36.
[29] Age., s. 79.

Bu arada bir okyanus ve bir kıta ilerde, Fransa'da, özyönetim ya da özerk bir biçimde kendi kendini yönetme genç isyancıların ideali oldu. Hervé Bourges, Mayıs isyanının gençlik liderleriyle yaptığı röportajlardan oluşan bir kitapta şu soruyu soruyordu: "Onların stratejisi nedir? Her yerde hazır bulunmak, koşullara uygun eylem biçimleri yaratmak: Küçük bir sayıya uygun ve belirli müdahalelerin başarısını sağlayan esnek bir formül."[30]

ABD'de, eleştirel bir yaklaşıma sahip olan filozof Herbert Marcuse "liberter bir sosyalizmden" bahsetti – bu, ilk nesil radikallere kesinlikle bir çelişki olarak görünürdü. Bu liberter sosyalizm, insan özgürlüğünün erotik ve estetik boyutlarının pratiğin bir bileşeni olduğu, "devrimden sonraki" bir zamana ertelenmediği bir mücadele olacaktı. Diğer şeyler bir yana, örgütsel birliğin sosyalist idealleri ve stratejik önderlik reddedilmeliydi. "İktidarın ele geçirilmesi kavramı" üzerinde yoğunlaşmış bir praksise yönelik "eski model", "ilgi, vurgu ve etkinliğin yerel ve bölgesel alanlara kaydığı, sistemin bir tür dağılmış ve yayılmış bir biçimde parçalara ayrılmasına" yerini bırakmak durumundaydı. Sol, "geniş, merkezi ve eşgüdümlü bir hareketin" yerine "belli şikayetlere karşı geliştirilecek yerel ve bölgesel siyasi eylemi (ayaklanmalar, gecekondu isyanları vb.)" kucaklamalıdır.[31] Marcuse'nin bir siyasi mitingde, kalabalıktan alkış alarak, cesurca açıkladığı gibi:

> *Bu [geleneksel siyasi] biçimlere karşı görünürde şekillenen şey; küçük gruplar içinde, son derece esnek ve özerk olan küçük gruplar içinde ve yerel faaliyetler etrafında yayılmış ve yoğunlaşmış olan bütünüyle açık bir örgüttür.*
>
> *Neredeyse sapma gibi görünebilecek olan bir şey eklemek istiyorum – strateji birleşmesi diye bir şey yoktur. Sol bölünüyor! Sol hep bölünmüş bir haldeydi! Sadece, uğruna savaşacak fikirleri olmayan sağ birleşik bir halde! (Kahkahalar artıyor.)*
>
> *Şimdi Yeni Sol'un gücü; birçok yerde aynı anda etkin olan, barış (sözde barış da denebilir) zamanında bir nevi siyasi gerilla gücüne benzeyen, birbirleriyle çekişme ve rekabet için-*

---

[30] Bourges, *The Student Revolt*, s. 13.
[31] Teodori, *The New Left*, s. 471.

deki bu küçük gruplarda bulunabilir; ama (ki bence en önemli husus burası) yerel faaliyetler düzeyinde yoğunlaşmış olan küçük gruplar bu yolla liberter sosyalizmin temel örgütü olabilecek şeyi (yani kafa ve kol işçisi konseylerini) müjdeliyorlar.[32]

Birçok eleştirmenin gözlemlediği gibi, Andre Gorz'un "özyönetimi" ve Marcuse'nin "liberter bir sosyalizm" talebiyle ilk anarşist ve anarko-sendikalist pratikler ve kuramlar arasında açık bir benzerlik vardı. Paul Goodman, Albert Camus, Ignazio Silone ve diğer anarşist ya da net olmayan anarşist düşünürler gerçekten de 1960'lar ve 70'ler boyunca revaçtaydı. Daniel Guerin'in *Anarchism*'i ve Regis Debray'in *Revolution in the Revolution*'ı [Devrim İçinde Devrim] anarşist ideolojilerin ve gerilla ideolojilerinin yaygınlaşmasına katkıda bulundu. Yeni Sol bu özellikleri genellikle aydın karşıtlığı, toplumun en çok marjinalleşmiş ve ezilmiş kesimleriyle özdeşleşme ve "yapılan işin propagandasına" duyulan sorgusuz bir inanç olarak teşhir etti.[33] İçtenlik (bir kişinin iç motivasyonunun samimiyeti) ve kişisel deneyimden kazanılan bilgi davranışın düzenleyici bir ideali oldu.

Bu konuda Yeni Sol kültürle eski anarşizm arasında bir benzerlik daha var: Protestolar ayyuka çıktıkça, kişinin giriştiği eylemlerin sonuçlarına karşı belirgin ve gittikçe artan bir kayıtsızlık. Kişinin saygınlığı belli sonuçlarla değil, aralıksız faaliyet ve dünyadaki işlere doğrudan ve kişisel katılımla ölçülür oldu. Ancak bu ayırt edici duyarlılık anarşist öğretilere olan ideolojik bağlılıktan ziyade Protestan (bilhassa antinomyan) bir kültürel normdan kaynaklandı.

---

32 Herbert Marcuse, "On the New Left [Yeni Sol Üzerine]", *The Guardian*'ın yirminci yıl kutlamaları sırasında yapılan bir konuşma; aktaran Teodori, *The New Left*, s. 472 (vurgu sonradan eklenmiştir).

33 Bakınız David E. Apter ve James Joll (der.), *Anarchism Today* [Günümüzde Anarşizm], New York: Doubleday, 1971; özellikle Apter'in "The Old Anarchism and the New – Some Comments [Eski ve Yeni Anarşizm – Bazı Yorumlar]" makalesi, s. 1-3.

İnanç Dünya İşlerine Karşı

1960'ların toplumsal hareketlerinin ortaya koyduğu başkaldırı "siyasi" olduğu kadar tinseldi de; "belirli bir uygarlık biçiminin (aslında modern, bilimsel-teknokratik düzen) sezilen başarısızlığına" karşı bir yanıttı.[34] Yeni Sol salt bir yadsıma ya da nihilizmin çok ötesinde bir şeyi, (dağınık da olsa) mest edici yeni bir uygarlık düşünü temsil etti. Benliğin ve ötekinin yeni bir varoluşsal ve tinsel modelini sunan hareket, onun içinde yer alanlar için zaman zaman bir Yeni Kudüs, "hayali bir topluluk" ya da ortak bir biçimde paylaşılan bir kimliğin işareti oldu. Aslında günümüzdeki birçok gözlemci, olumlu ya da olumsuz olarak, Yeni Solu Protestan Reformuyla karşılaştırdı.[35] Paul Goodman'a göre yeni tinsel isyancılar, on yedinci yüzyılın Protestan mezhepleri gibi, "Babil'in Fahişesi'nden* kurtulmaya ve saf inanca geri dönmeye" çalıştılar. Genç isyancılara göre "bolluk toplumlarının" "emperyalizminden, ekonomik adaletsizliğinden ve ırkçılığından" da kötü olan onların "mide bulandırıcı yapmacıklığı, bayağılığı ve savurganlığıydı – Luther'in 1510'da Roma'ya gittiğinde (yani, Birinci Reform'un arefesinde, Luther'in 1517'de kilise kapısına doksan beş tezini astığı o meşhur andan önce) karşılaştığı [bir tür] kültürel ve ahlaki skandal". Böylece Yeni Sol isyanın gençlik liderleri Birinci Reform'un genç kişiliklerine (Luther, Müntzer, Melanchton, Jonas; hepsi de yirmili yaşlarındaydı) benziyordu. Onlar da, statükodaki herhangi bir değişikliğe direnen "keşişlerin" yer aldığı bir üniversite sistemine karşı savaştılar:[36]

---

[34] Bourges, *The Student Revolt*, s.11.

[35] Paul Lyons, *New Left, New Right, and the Legacy of the Sixties* [Yeni Sol, Yeni Sağ ve Altmışların Mirası], Philadelphia: Temple University Press, 1996, s. 196-197 ile karşılaştırın.

* İlk olarak İncil'in Yuhanna Kitabının 17. Bölümünde bahsedilen Babil'in Fahişesi Hıristiyanlığa göre en büyük şer taşıyıcılarından biridir. Yuhanna'da, "İsa'nın şehitlerinin ve azizlerin kanıyla sarhoş olan kişi" olarak tasvir edilir (ç.n.).

[36] Paul Goodman, *New Reformation: Notes of a Neolithic Conservative* [Yeni Reform: Taş Devrinden Kalma Bir Muhafazakarın Notları], New York: Random House, 1970, s. 61.

Bir Reformun bileşenleri olarak, gençlerin kendilerini arındırma ve kaybolmuş dürüstlüğü yeniden elde etme girişimleri olarak görülen çeşitli hareketler rahatlıkla tipik Protestan mezhepleri olarak algılanabilir. ... New York'taki Pasifik Din Okulu'nun ya da Yahudi İlahiyat Fakültesi'nin muhalif öğrencileri ... cemaatlerini bağımsız sayma yanlısıdırlar (Congregationalist). Saçları başları dağınık hippiler, iddialarına göre, doğanın çocukları değil, bilinçli birer Ademidirler. ... Liderler Pentekostaldir**. IBM kartlarını delen ve dekanı merdivenlerden aşağı fırlatanlar ikona-kırıcıdır. Örgütün eleştirisi ... Jansenisttir***. Yönetmeliklerin ve müfredatın belirlenmesinde söz hakkı isteyenler çocukların vaftizine karşı çıkanlarla eşdeğerdir, tıpkı Petrobrusyanlar**** gibi. ... Siyahların isyanının desteği umut-*

---

* 2-4. Yüzyıllar arası Kuzey Afrika'da ortaya çıkan bir Hıristiyan mezhebi olan Ademiler, yandaşlarının kendilerini Adem ve Havva'nın ilk günahsızlık durumunda kabul ettiklerini öne sürdüler. Buna göre, Ademiler evliliği reddettiler ve davranışlarının iyi ya da kötü olamayacağını söyleyerek mutlak bir yasasızlık içinde yaşadılar (ç.n.).

** Kökeni İsa'nın 12 Havarisine de götürülmekle birlikte, yaygın olarak 19. Yüzyıl sonunda ABD'de ortaya çıkmış olan Pentekostalizm, Paskalya'dan elli gün sonra (yedinci Pazar günü) kutlanan ve Kutsal Ruh'un Havarilere gelişini simgeleyen Pentekost Bayramını temel alır. Bu Pentekost gününde Kutsal Ruh'un Havarilere ateşten diller halinde (dil gönderiliyor çünkü konuşmak durumundalar, ateş halinde gönderiliyor çünkü yakıcı bir tutkuyla konuşmak durumundalar) armağan olarak verildiğine (bir diğer görüşe göre ise Kutsal Ruh, vaftizden sonra kişiye armağan olarak verilir) ve Havarilerin (ya da bu kişinin) bu sayede diğer dilleri de konuşabildiğine inanılır. Bu armağanın verilmesiyle kişinin diğer dilleri de konuşabilmesi, Babil Kulesi hikayesindeki dillerin karıştırılması olayının tersi olarak sunulur. Dinsel bir coşku içinde ve kendinden geçmiş bir halde garip ve anlaşılmaz dillerle konuşmak Pentekostalizmin önemli ibadet biçimlerindendir (ç.n.).

*** 17 ve 18. Yüzyıllarda Fransa'da ortaya çıkan ve Katolik Kilisesi tarafından sapkınlıkla suçlanan dini doktrin. Kaderciliğe inanır ve özgür iradenin olmadığını savunur. İnsanlığın kurtuluşu yalnızca doğaüstü determinizme bağlı olanlarla sınırlıdır, geri kalanlar cehennem azabına uğrayacaktır (ç.n.).

**** 12. yüzyılda Fransa'da ortaya çıkan bir mezhep; bu mezhebe mensup olanlar çocukların vaftizini, İsa'nın yeryüzündeki son akşam yemeğinin anısına yapılan töreni, ölülerin arkasında dua

suzca Anabaptizme benzer; ancak Tanrı, Köylü Savaşlarından daha iyisini yapabileceğimiz lütfunda bulunur. Cohn-Bendit'nin, ... devrimci olmanın sebebinin, devrimciliğin şu andaki en iyi yaşam biçimi olduğu yönündeki ifadesi bir siyasi devrimci ya da ilkel dini inançla dolu bir insan için kabul edilemez; ama bu, katı, bilinçli bir Protestanlıktır.*[37]

İlk ortaya çıkan mezhepler gibi, Yeni Solun ve karşı-kültürün de belirgin bir biçimde, mutluluk döneminin mutlaka geleceğine inanan bir niteliği vardı. Yeni Sol'un "Yeni Bir Çağa" olan umudu ve zaman zaman içine girdiği aydın karşıtlığı ve akla karşı beslediği şüphecilik onu antinomyanizmin (17. Yüzyılın başındaki radikal İngiliz mezheplerinin dini hareketi) ideolojik yörüngesine çekti. *Anti* ve *nomos* sözcüklerinden oluşan *antinomyan*, Musa'nın Kitabına karşı gelmek anlamını taşır – yani bireyin Tanrı'nın lütfuna, Musa'nın katı ahlaki Kitabı'na sadık kalarak değil inanç yoluyla erişeceği (İsa'yla) bir Yeni Ahit meydana getirmek. William Blake'in yazdığı gibi: "İsa bütün erdemlere sahipti ve kurallara göre değil, dürtülere göre hareket ediyordu."[38] Antinomyanların ideolojisi "neyin mümkün olduğu, neyin olmadığı, ahlaki normlar ve pratikteki olasılıkların sınırlı ufku ... mevcut toplumsal düzeni sağlamlaştırmaya ve bu düzenin önceliklerini pekiştirmeye yarayan ve kendisi de ödül ve cezalarla pekişen bir yapı gibi konularda genel kabul görmüş 'ortak yargıya'" meydan okuduğu ölçüde "anti-hegemonikti".[39] Gerçekten de Antinomyanların açık siyasi radikalizmi, otoritenin yerleşik biçimlerine (her şeyden önce de devletin dini otoritesine) karşı yete-

---

edilmesini ve hacın kutsanmasını reddettiler ve kiliselerin kurulmasına karşı çıktılar (ç.n.).

* Protestanlığın 16. yüzyılda ortaya çıkan radikal bir mezhebi; bu mezhebe mensup olanlar çocukların değil inananların vaftiz edilmesi gerektiğini, eksiksiz dini özgürlüğü, kilise ile devletin birbirinden ayrılması gerektiğini savunurlar, askerliğe karşı çıkarlar.

[37] Age., s. 61-62.

[38] Aktaran E. P. Thompson, *Witness Against the Beast: William Blake and the Moral Law* [Deccal'e Karşı Tanıklık: William Blake ve Ahlak Yasası], New York: The New Press, 1993, s. 18.

[39] Age., s. 108-109.

rince ciddi bir tehdit oluşturdu ve bunlar Restorasyon döneminden sonra sert bir baskıya maruz kaldılar.

Blake'in aklı ve bilimsel ampirizmi "Şeytani ilke" olarak lanetlemesi[40], "kültürlü" topluma ve burjuva normlarına olan düşmanlığı, "mest edici" konuşma ve "inancın" erdemlerini dünya işlerinin üzerinde ve bu işlere karşıt olarak göstermesi yirminci yüzyılın sonundaki antinomyanlarda yeniden ortaya çıkacaktı. Modern bilim çocuk felci aşısını ortaya çıkardı, ama aynı zamanda ırkçı soy ıslahı bilimini ve Manhattan Projesini geliştirerek insan ve hayvan yaşamını acımasızlaştıran son derece yıkıcı güçleri de ortaya çıkardı. Marcuse'nin belirttiği gibi gençlerin kültürü, "bu toplumun ikiyüzlü ve saldırgan değer ve amaçlarına ve kafir dinine karşı ahlaki bir isyandı."[41] Böylece ABD ve Batı Avrupa'daki olduğu kadar Doğu Avrupa, Japonya, Meksika ve diğer Latin Amerika ülkelerindeki karşı-kültüre dayalı ve Yeni Sol unsurlar mevcut topluma "Büyük bir Reddiye" sundular. İlk antinomyanlar gibi yeni özgürlükçü sosyalistler de, devleti özgürlüğün önündeki en büyük tehdit (Deccal gibi) olarak gördüler. Guerin'in belirttiği gibi "anarşistler Devleti, çağlar boyunca insanın gözünü kapayan önyargıların en amansızı olarak gördüler."[42]

Hareketin antinomyanlığının bir etkisi de dışavurumu, pratikteki sonucun ve stratejinin önüne koymasıydı. Eylemin saflığı ve bir kişinin inancını açığa vurması ve dışsallaştırması, dünyada elde edilecek sonuçların önüne koyuluyordu. "Yeni kültürde tahayyül etmiş ve bir süre yaşamış olan" İsviçreli bilim insanı Alfred Willener şu gözlemde bulundu: "Yaratma eylemi, sonuçta ortaya çıkacak ürün kadar, hatta ondan daha da önemlidir. Bu eylem, ... birçok modern uzmanın düşüncesinde gözlemlenecek araçsalcılığın tersine çevrilmesidir ... buradaki amaç, gerçekte elde edilen (dışsal) amaçlardan ... bağımsız olarak, yaratıcılığı dışa vuran herhangi bir ... girişime öncelik vermektir." [43]

---

[40] Age., s. 94.

[41] Herbert Marcuse, *An Essay on Liberation* [Özgürleşme Üzerine Bir Deneme], New York: Pelican, 1969, s. 67.

[42] Guerin, *Anarchism*, s. 14.

[43] Willener, *The Action-Image of Society*, s. 295.

Varoluşçuluğun biçimlendirdiği bu "eylemcilik" tabiri, Protestan kültürün içsel inanca olan takıntısıyla açık bir paralellik taşır. On dokuzuncu yüzyılın Alman romantikleri Protestan kültürdeki mest edici ve duygulandırıcı havadan (inancın dışavurumlarını, dünya "işlerinin" sabırlı bir biçimde yaratılmasının önüne koyan bir hava) yoğun bir biçimde etkilendiler. Hatırlamak gerekirse, Martin Luther için içsel inanç her şeyin üstünde yer alıyordu. Fakat inanç ancak dışsal olarak gösterilebilirdi. Evet, bir kişinin giriştiği dışsal işler, o kişinin daha önceden belirlenmiş kaderini değiştiremezdi. Ancak Erich Fromm'un gözlemlediği gibi, "[inananın] çaba gösterebiliyor oluşu, günahtan kurtarılmış olanlar arasında yer aldığının bir işaretidir."[44] Dünya işlerine karşı inanca yapılan vurgu, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl Romantiklerinin iliğine kadar işledi. Berlin'in belirttiği gibi, bakış açısındaki bu dönüşüm dışsal dünyadaki sonuçları artık dert etmemek anlamına geliyordu; bu defa "değerlerin yaratıcısı yalnızca biziz, o zaman önemli olan bizim iç halimizdir – sonuç değil güdü. Çünkü sonuçları garanti edemeyiz: Onlar doğal dünyanın, sebep ve sonuç dünyasının parçasıdırlar, özgürlük dünyasının değil. ... Artık önemli olan, ahlaki özgürlüğün kapsamı dışında bulunan mutluluk, güç, bilgelik, başarı, doğal güzellik ya da diğer doğal değerler değil güdü, güvenilirlik, dürüstlük, ilkelere bağlılık, vicdanın saflığı ve kendiliğindenliktir."[45]

Tıpkı bir Kalvenistin dur durak bilmeyen eyleminin onun Tanrıya olan inancının bir göstergesi olarak görülmesi gibi, karşıkültürcü aktivist de topluma karşı giriştiği kesintisiz isyanında günahtan kurtarılmış olanların arasında yer aldığının ispatını görür. Calvin, Luther'in dışsal olarak belirtilmiş inanç kavramını ele aldı ve onu kapitalizmin ruhuyla birleştirdi. Luther'in içsel "inanca" (sadece inanç olarak dindarlığın temeli) öncelik vererek dünyadaki Katolik "işleri" reddetmesi Calvin'de alın yazısı doktrininde ele alındı. "Günahtan kurtulma ya da lanetlenme bir insa-

---

[44] Erich Fromm, *Escape from Freedom* [Özgürlükten Kaçış], New York: Rinehart, 1941, s. 109.

[45] Isaiah Berlin, *The Sense of Reality: Studies in Ideas and Their History* [Gerçeklik Duygusu: Düşünceler ve Onların Tarihi Üzerine İncelemeler], New York: Farrar, Straus and Giroux, 1966, s. 185.

nın hayatında yaptığı iyi ya da köyü şeylerin bir sonucu değildir; bunlar o insan daha hayata gelmeden Tanrı tarafından önceden belirlenir."[46] Bu alın yazısı doktrininin sonuçlarından birisi, Protestan kulda belli bir acizlik korkusu ve duygusu yaratmak oldu. Erich Fromm'un otoriter kişilik incelemesinde gözlemlediği gibi, bir kişinin kendi inancının saflığını bir yana bırakıp bu korku ve özgüvensizlikten kaçmaya çalışması, "kendini kaybetmiş halde yapılan bir eylemin ve bir şeyler yapma girişiminin gelişmesine" yol açar.[47]

Kalvenizm, insan çabasını kesintisiz hale getirme zorunluluğunun altını çizdi. İnsan sürekli olarak Tanrının kelamına göre yaşamaya çalışmalıdır ve bu yöndeki çabasını asla aksatmamalıdır. ... Bir kişinin bu kesintisiz çabada yorulmaması ve ahlaki işlerinde olduğu kadar dinsel olmayan işlerinde de başarıya ulaşması onun seçilmiş kişilerden biri olduğunun neredeyse gözle görülür bir belirtisidir. Böyle zorunlu bir çabanın akıl dışılığı şurada yatmaktadır: Girişilen eylemin arzu edilen sonucu ortaya çıkarması gerekmez; bu eylem, kişinin kendi eylemi ve denetiminden bağımsız olarak önceden belirlenmiş olan bir şeyin gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini göstermeye yarar.[48]

Kul, Tanrının önünde alnına yazılmış statüsünü değiştirmek için fiilen hiçbir şey yapamayacağından, giriştiği eylemlerin değeri için söz konusu olan bütün dışsal "akıl dışı" kuşkuları dağıtmak zorundaydı. Bu şekilde, kişinin eylemi, bu eylemin dünyadaki asıl sonuçlarına bakarak değil, bu eylemin içsel bir inanca olan uygunluğuna dayanarak değerlendirilmeliydi. Kuşku dağıtıldı – "arka planda kaldı ve bir kişinin ait olduğu dini topluluğun insanlığın Tanrı tarafından seçilmiş olan bu bölümünü temsil

---

[46] Fromm, *Escape from Freedom*, s. 107. Aynı zamanda bakınız Martin Luther, *The Bondage of the Will* [İradenin Esareti]; *Martin Luther: Selections from His Writings* [Martin Luther: Yazılarından Seçmeler], John Dillenberger (der.), New York: Doubleday, 1961, s. 190'dan alınmıştır.

[47] Fromm, *Escape from Freedom*, s. 111.

[48] Age., s. 110-111.

ettiği şeklindeki ve etkisini giderek artıran bağnaz bir inanç tarafından tekrar tekrar susturulmalıydı."[49]

Altmışların düşünce yapısı, harekete katılanların tercihlerini şekillendirmişti; ancak antinomyanizm ve ekspresivizmin döneminin toplumsal hareketlerinin tavrını ve sonucunu bir şekilde *belirlediğini* öne sürmek son derece büyük bir hata olur. Ekspresivist bir kültürel ögenin Yeni Sol söyleme egemen olduğu oldu, ama yalnızca ekspresivistler muhalefeti bastırmak için genel bir strateji ya da tutarlı bir ideolojinin gerekip gerekmediği konusunda hareketin içinde bir dizi iç tartışma ve çekişmeyi kazandıktan sonra.[50]

Ekspresivizmin hareketin hakim "ruhu" olduğu bir an gösterilecek olursa, bu an Başkan Johnson'ın radikal bir biçimde Vietnam'daki savaşı tırmandırdığı ve Şiddet Karşıtı Öğrenci Koordinasyon Komitesi'nin (SNCC), Güney Hıristiyan Liderliği Kurulu (SCLC) tarafından savunulan ırksal eşitlik ve evrensel "kardeşlik" yönündeki liberal ideal yerine Siyah Gücü öne çıkarmaya başladığı yıl olan 1965 olurdu. Hareketin amaç ve araçlarıyla ilgili kilit bir tartışmayı, strateji ve biçimsel siyasal katılım karşısında kendiliğindencilik ve ademi merkeziyetçiliği savunanların kazanması da bu yıla rastlar. Gerçekten de hareketin içinde yıllardır daha tutarlı bir yaklaşımdan ziyade "özerk" hareket ve kurumları inşa etmenin erdemleri ve strateji meseleleri üzerine bir tartışma yükselmekteydi. 1960'ların ortalarına gelindiğinde hareketin içindeki bazı kimseler doğrudan eylemin etkinliğini açıkça sorgulamaya başlamışlardı. Yurttaşlık hakları konusunda deneyimli bir isim olan Bayard Rustin, "protestodan siyasete" dönüşüm yönündeki meşhur talebinde bulundu; bu talep radikal muhalefeti Demokrat Parti aygıtına kanalize edecekti. Rustin, Staughton Lynd ve başkaları tarafından siyasal açıdan toy olmakla suçlandı. Ancak 1965 baharında *Studies on the Left*'in editörleri gazetenin sayfalarında, hareketin yerel, ademi merkezi ve büyük ölçüde

---

[49] Age., s. 108.

[50] Bakınız Gil Green, *The New Radicalism: Anarchist or Marxist?* [Yeni Radikalizm: Anarşist mi Marksist mi?] New York: International Publishers, 1971.

kendiliğinden gelişen tabana dayalı eylemlere odaklanmaya devam etmesi gerektiğini mi, yoksa yeni bir ideolojik ve örgütsel birlik aşamasına geçmesi gerektiğini mi konu alan bir tartışma yürüttüler. Tom Hayden gibi genç aktivistler birinci yolu savunurken, Stanley Aronowitz ve James Weinstein gibi daha yaşlı aktivistler "radikal bir merkeze" ve daha genel bir stratejiye gereksinim olduğunu ileri sürdüler.[51] Teodori'ye göre bu tartışmadan sonra "otonomcu ve koalisyon karşıtı konum hareketin içinde üstünlüğü ele geçirdi."[52] Bu zamana gelindiğinde, SDS'nin büyük bir hırsla çalışan ve kuzey eyaletlerinde kent yoksullarını örgütlemeye çalışmış olan Ekonomik Araştırma ve Eylem Projesi (ERAP), birbirinden ayrı ve yerel projelere bölünmüştü. "Örgütün birçok üyesinin, yerel programlardan, yoksul insanların bir tür üst-örgütü olacak şekilde bir ulusal birlik yaratmayı ummuş olmasına" rağmen, bu asla gerçekleşmedi.[53]

SDS'nin 1965 Haziran'ında yapılan ulusal kongresi sırasında SDS'nin birçok üyesi, "'elitizm', hiyerarşi, yapı (özgür iradeye engel olarak algılanabilecek ne varsa)" tehlikesinden çekindikleri strateji ve örgüt meselelerini dikkate değer bulmuyordu. Hareketin içinde sembolik ve duygulara dayalı bir siyasete duyulan belirgin bir eğilimle ilgili kaygılar, aralarında Paul Potter ve Dick Flacks'ın da olduğu bazı katılımcılar tarafından dile getirildi. Ama bir uzlaşmaya varılamadı.[54] Kasım ayında, Arthur Waskow'un başını çektiği eylemciler, hareketin içindeki artan merkezkaç eğilimleri birleşik bir ulusal yapıyla dengeleme umutlarıyla ve muhtemelen üçüncü bir tarafı hayata geçirerek Yeni Siyaset İçin Ulusal Konferansı örgütlemeye başladılar. Konferans, Yeni Sol'un bütün yelpazesinden, yerel SDS ve yurttaşlık hakları örgütleyicilerinden sol eğilimli Demokratlara kadar, beş bin radikal ve liberal aktivist ve aydını bir araya getirmesine rağmen[55], 1967 güzünde toplandığında otonomcu dürtü direnilemeyecek kadar güçlüydü. Bunun ardından değişik hizip ve hareketler, "ulusal

---

[51] Teodori, *The New Left*, s. 209-217.
[52] Age., s. 52.
[53] Age., 27.
[54] Miller, *Democracy Is in the Streets*, s. 239.
[55] Teodori, *The New Left*, s. 84.

düzeyde katılım göstermeden, kendi tikel siyasal faaliyetlerini sürdürmeyi" planlayarak kendi yollarında yürümeye başladılar.[56]

Strateji söyleminin düşüşü yurttaşlık hakları hareketinin yerelleşmesinde görülebilir. Yeni Sol, ortaya çıkışından beri, Afro-Amerikalıların ayrımcılığa karşı yürüttükleri yurttaşlık hakları mücadelesinde kullanılan taktik ve stratejilere elbette çok şey borçluydu. Mario Savio gibi Özgür İfade aktivistleri SNCC'nin örgütlediği Özgürlük Yolculuklarına (Freedom Ride*) katıldıklarında Güney'in yoksulluğu ve ırkçılığına ilk elden tanık oldular. İlk yurttaşlık hakları hareketi Protestan Hıristiyan dinselliğe (Siyah Baptist Kiliselerinin yaygın ağı) bağlı olmasına rağmen, bu hareket ekspresivist olduğu kadar stratejikti de. Hareket bir yandan önderlerinin karizmatik otoritesine ve bileşenlerinin kendiliğindenciliği, inancı ve "gerçek" yaşantılarına bel bağlarken; diğer yandan, eylemi başlatan ve sürdürenin duygular olmasına rağmen, hareketin önderleri birinin kişiliğini dışa vurması ile (ya da bir iç kimliğin açığa vurulmasıyla) eylemi bir araya getirmek gibi bir hataya asla düşmedi. Stratejicilik varlığını sürdürdü, çünkü Güneydeki kurumsallaşmış ırkçılığın yol açtığı olaylar onu hakimiyeti altına aldı. Yasayla düzenlenmiş olan ırkçılık mekan ayrımcılığı olarak şekillendi. Ve bu ırkçılık keyfi güç kullanımıyla da desteklendi: Sistematik ve devletçe onaylanan terörizm. Mücadelenin hayati öneme sahip tehlikeleri ciddi bir düşünce tasarrufu, planlama ve stratejik bir duyarlılık gerektiriyordu. Böylece eylem, hareketin "organik" aydınlarının dikkatli bir biçimde tasarladığı kampanyalara bağlıydı. Doğrudan eylem, özgül siyasal amaçlara erişmek için bir silah ve araçtı. Kısacası praksis, ahlaki olduğu kadar stratejik bir nihai amaca da sahipti.[57] Hareket dinselliğe ve gerçekten yaşamsal bir dinsel kültüre kök salmış olmasına rağmen, inanç asla "dünya işlerinin" önüne geçemedi.

---

56 Age., s. 85.

* Kamu hizmetlerinde (otobüs, tren vb.) ayrımcılık yapılıp yapılmadığını incelemek amacıyla ABD'nin güney eyaletlerinde yapılan yolculuk (ç.n.).

57 Bakınız Aldon Morris, *The Origins of the Civil Rights Movement* [Yurttaşlık Hakları Hareketinin Kökenleri], New York: Free Press, 1984.

Otobüs boykotları ve oturma eylemlerinden federal yetkililerle perde arkasında kurulan temaslara kadar hareket; araçsal ve eleştirel düşünce, stratejik liderlik ve kendiliğinden eylemle birlikte Hıristiyan, hümanist bir etiği getirdi.

Ancak 1960'ların ortasına gelindiğinde yurttaşlık hakları mücadelesi daha zor bir döneme girmişti; bu mücadele ayrımcı kurumlara karşı cepheden yürütülen bir "manevra savaşından" ekonomik ve ideolojik bir yapı olarak ırkçılığa karşı yürütülen bir "mevzi savaşına" döndü. Bu arada ABD devleti (COINTELPRO* ve diğer mekanizmalar yoluyla) daha baskıcı bir hal aldı; hareketin önderlerini öldürüyor ve hareketin içinde iletişim bozukluğu ya da şiddete yol açıyordu. Hareket iç ve dış baskıların sonucu olarak Güney Hıristiyan Liderliği Kurulu'nun (SCLC) karizmatik (ataerkil) stratejiciliğinden Şiddet Karşıtı Öğrenci Koordinasyon Komitesi'nin (SNCC) daha ekspresivist tarzına döndü. SNCC Beyazların vicdanına hitap etmek ve devletten taviz koparmaya çalışmak yerine, tabanda paralel ya da karşı-kurumlar inşa etmeye çalışarak yoksulları örgütlemeye başladı. 1965'e gelindiğinde yurttaşlık hakları mücadelesinin retoriği ayrılıkçılığa ve militan, "organik" bir siyah kimliğinin dışavurumuna dönüşmüştü. 1966'da, yeni Siyah Güç hareketinin önde gelen yandaşlarından Stokely Carmichael SNCC'nin rolünü asıl olarak, "siyah topluluğun hissiyatının siyah topluluğun dilinden ifade edilmesine" yardımcı olmak olarak gördü.[58] Daha sonra Marion Barry "siyahların sahip olduğu ama dışa vurmamış olduğu kaynayan siyahlık duygularının bu uyanışında" SNCC'nin rolünü övecekti.[59] 1967 yılına gelindiğinde, SNCC ve Kara Panterlerin tabanda bilinç artırma konusundaki başarılarına rağmen, SNCC'nin kurucusu ve örgütçüsü Ella Baker (SCLC'den cinsiyetçiliği ve elitist liderlik

---

* Counter Intelligence Program – Karşı İstihbarat Programı; ABD'de muhalif siyasi örgütleri soruşturmak ve bunları parçalamak amacıyla FBI tarafından yürütülen program (ç.n.).

58 Aktaran Clayborne Carson, *In Struggle: SNCC and the Black Awakening of the 1960s* [Mücadele İçinde: SNCC ve 1960'daki Siyah Uyanışı], Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981, s. 216.

59 Age., s. 301.

tarzı yüzünden çoktan ayrılmıştı) için bile topluluğun uyanan duygularının etkili bir stratejinin yerini tutmayacağı açıktı. Baker daha sonra, kendisiyle yapılan bir röportajda şunları söyledi: "SNCC'nin en büyük sıkıntısı, kişiliğin dışa vurumu konusundaki dehasını örgütsel disipline duyulan siyasi zorunlulukla uzlaştırmaktı." Ona göre SNCC, Güneyin kilit bölgelerinde "temel önderliği" geliştirme konusunda büyük bir başarısızlığa uğradı.[60]

Norman O. Brown'ın Pentekostal Mistisizmi

Strateji ile ekspresivizm arasındaki gerilim, Norman O. Brown ile Herbert Marcuse arasında Brown'ın *Love's Body* [Aşkın Bedeni] adlı eseri üzerine yapılan aleni bir tartışmada su yüzüne çıktı. İki eleştirmen de aydın olarak gençlik muhalefetinin tarafında yer alıyordu. Bu hararetli atışmada "siyaset" ve "strateji" gibi terimlerin ne kadar sıkı bir şekilde sorgulandığını ve Marcuse'nin konumunun ekspresivist bir bakış açısından stratejik bir bakış açısına nasıl dönüştüğünü görebiliriz.

Roszak daha sonra *Love's Body*'yi "Dionysus'un* ekleme yapılmış hali" olarak, "kanıtlama ya da ikna etme yönünde hiçbir çaba içermeyen ama hayret verici açıklamalara girişen, bunları tasarlayan ve bunlara sebep olan bir çabayı" barındıran "duyguların anlaşılması güç bir şekilde dışa vurulması" olarak tanımladı.[61] Ciddiyetten uzak, kolay kavranamayan ve kasıtlı olarak muğlak bir anlama sahip olan kitabın amorf yapısı kitabın verdiği apaçık antinomyan mesajı vurgular bir görünümdeydi. Brown

---

[60] Ella Baker'la röportaj; Emily Stoper, *The Student Nonviolent Coordinating Committee* [Şiddet Karşıtı Öğrenci Koordinasyon Komitesi], Brooklyn: Carlson, 1989, s. 272.

* Dionysus'un iki kökeni vardır. Dionysus bir yandan şarap, tarım ve üretkenlik tanrısıdır. Diğer yandan ise gizemli dinlerin önde gelen özelliklerini yansıtır: Kendinden geçme, fiziksel ya da tinsel sarhoşlukla günlük yaşamdan elini eteğini çekme ve gizli ayinlerle topluluğa kabul edilme (ç.n.).

[61] Bakınız Roszak, "The Dialectics of Liberation: Herbert Marcuse and Norman O. Brown" [Kurtuluşun Diyalektiği: Herbert Marcuse ve Norman O. Brown], *The Making of a Counter-Culture*'ın içinde, s. 84-123.

insan uygarlığındaki bir sürü örnek temayı "Serbestlik", "Birlik", "Özgürlük" vb. bölüm başlıkları altında, klasik ve modern edebiyatın anlaşılır bir biçimde yeniden anlatımından ibaret olan özdeyişler biçiminde ele aldı.

Brown'ın esas argümanı Logos'un (ya da aklın) aşkın ve Eros'un düşmanı olduğu yönündeydi – öznenin gerçek ve aracısız olan kendi yaşam ilkesi deneyimini etkisizleştirmek için kullanılan acımasız bir silah. Özne yalnızca Logos'u yok ederek ve dünyanın tekliğiyle bütünleşerek kendisine ve diğer nesnelere olan yabancılaşmasının üstesinden gelebilirdi. Brown'a göre çocukluk çağında kişi, kendisiyle öteki ve kendisiyle dünya arasında bir farklılaşma hissetmez. Toplum daha sonra, başlangıçtaki bu ontolojik durumu ortadan kaldırır ve bu duruma dönülmesini engeller. Toplumun "gerçeklik yasası" aslında Thanatos* ya da üstü kapalı ölüm yasasından başka bir şey değildir.

Kitabın vardığı en önemli sonuçlardan birisi siyasetin ataerkil bir mit (kardeş katline dayalı bir şiddetin içinde kurulmuş olan bir mit) üzerine kurulduğuydu. Hobbes ve Locke'tan etkilenen Brown, "normal" toplum gibi siyasetin de "gerçekliğin" bastırılmasını tasvir ettiğini ileri sürdü. Siyasetin ve devlet kurmanın eski dili aldatmanın ve yalanların diliydi. Siyaset erkeklik organıydı, apaçık bir şekilde Eros düşmanlığıydı. Brown'ın daha sonra Marcuse'ye cevaben yazdığı gibi, siyasetin dili kendi bütünlüğü içinde terk edilmeliydi. "Gelecek nesle gerçek kavganın siyasi kavga değil, siyasete son verme kavgası olduğunu söylemek gerekiyor. Siyasetten siyaset ötesine (metapolitics)."[62]

Brown'ın "siyaset ötesiyle" kastettiği Pentekost'ta yaşanan ilk birleşmeye bir geri dönüştü. Brown şöyle yazıyordu:

Pentekostal özgürlük, Pentekostal birleşme. Değişik dillerle konuşmak: Birçok dil, birçok anlam. Babil'de dillerin karıştırılması Pentekostal birleşmede ortadan kaldırıldı

---

* İçgüdüsel yıkıcılık, ölüm içgüdüsü. Eros'un karşıtıdır (ç.n.).

62 "A Reply to Herbert Marcuse by Norman O. Brown" [Norman O. Brown'dan Herbert Marcuse'ye Bir Yanıt]; Herbert Marcuse, *Negations: Essays in Critical Theory* [Yadsımalar: Eleştirel Kuramda Denemeler], Boston: Beacon Press, 1968, s. 246 içinde.

Pentekostal ruh, bilinçli dillerin çeşitliliğinin ardında sözsüz, bilinçsiz bir birlik ilkesidir; insanüstü bir birlik, kişiliğin yok olduğu bir birlik. Gerçek anlam bilincin yerinde olduğu anlamdır, egoya sahip olmadır … kavgacı, anlaşmazlık çıkaran; düşünce, dogma. Anlam açıklığıyla birliğe ulaşmaya çalışmak anlaşmazlık yaratmaktır. Çokluğun kutsanması geri dönüşleri lanetli görerek onları reddetti … Pentekostal birleşme yerine Babil karışıklığı, kitapların savaşı.[63]

Yaratılışa göre, insanlık ilk başta farklılaşmamıştı, "gerçek bir Esperanto'yu ya da değişik dillerle konuşmayı tadabilmişti; Tufan'dan ya da Babil Kulesi'nden önceki ilk dili; kayıp ancak idare etmeye hazır, her zaman için kusursuz; ifade edilmemiş bir şekilde bütün sözcüklerimizde mevcut olan dili tatmıştı. İlk dili yeniden duymak kelimelere tam anlamlarını geri vermektir."[64] Bunu yeniden yaşamak için, bizi Tanrının Kelamına (tek söz) geri götürecek olan "eski gnosise" dönmemiz gerekecekti. *Ursprache* için de çözüm yolu aramış olan büyük simyacı Jakob Böhme (1575-1624) hakkında George Steiner'in yazdığı gibi:

Bütün diller (ki bunlar aynı zamanda değişken gruplardır) ortak bir ileri görüşsüzlüğün parçasıdırlar; hiçbiri Tanrının gerçeğini eksiksiz bir biçimde dile getiremiyor ya da o dili konuşanlara var olmanın anlamını çözecekleri bir yol sunamıyor. Çevirmenler, içinde bulundukları sisin içinde birbirlerini el yordamıyla arayan insanlardır. Sapkınlıkla suçlanan fiillerin zulme uğraması ve dini savaşlar kaçınılmaz olarak dil kargaşasından kaynaklanmaktadır: İnsanlar karşısındakinin kastettiği şeyi yanlış yorumluyor ve saptırıyor. Ama karanlığın dışında bir yol var: Böhme'nin tanımıyla "duyusal konuşma" – içgüdüsel, eğitim görmemiş, dolaysız konuşma; Pentekost'ta Havarilere (kendileri de sıradan insanlardı) bahşedildiği gibi

[63] Norman O. Brown, *Love's Body* [Aşkın Bedeni], New York: Random House, 1966, s. 253.
[64] Age., s. 258.

Doğanın ve doğal insanın dili. Bir dinlesek, Tanrının dili Doğadan yankılanarak çınlar.[65]

Yeni simyacı Norman O. Brown'a göre başlangıçtaki bu birliğe "geri" dönüş yolu bizzat acımasız logosu yok etmekten geçiyordu. Paradoksal bir biçimde, Babil'de kaybedilmiş olan birlik yalnızca logosun parçalara ayrılmasıyla, yani anlam hapishanesini yerle bir ederek anlaşılırlığın ortadan kaldırılmasıyla yeniden sağlanacaktı. Eros'a – aşkın bedenine, insan ruhunun eksiksiz bedenine – yalnızca, hakiki olana karşı simgesel olanı, gerçeğin tiranlığına karşı zihnin ve tinsel olanın özgürlüğünü salıvererek erişilebilirdi. "Pürüzlü zeminde, düzensizlikte ara; açıklamalarda değil ... Gerçek, hatanın içindedir. Gerçeklik yasasından gerçeğe kayıyoruz; denetim zayıfladığı zaman. Büyük bir şans eseri, bedavadan, lütufla; kendi çalışmamız ya da irademiz sonucu değil" (s. 244). İrademizden, sonuçlara ve tasarılara olan bağlılıktan uzaklaşarak, benliği topluma bağlayan anlaşılırlığın sahte dayanaklarını yok etmiş oluyoruz. "Sınırları, duvarları ortadan kaldırıyoruz. Kahrolsun savunma mekanizmaları, kişilik zırhı; silahsızlanma" (s. 149).

Brown'ın metafizik görüşüne göre "[anlamın] yanardönerliği nesneler arasındaki sınırları ortadan kaldıran sürekli bir akıştır, kaynaşmadır; her şey akmaktadır" (s. 247). Bu tekliği Doğayla yeniden yaşamak için bilinçaltı açığa çıkarılmalı ve dizginleri koparılmalıdır, daha doğrusu "amaç yalnızca bilinçli hokkabazlık ya da bilinçli çılgınlık" ya da "uyanıkken rüya görmek olabilir" (s. 254): "Özgür ifade; özgür dernekler, gelişigüzel düşünceler; kendiliğinden hareketler" (s. 243). Roszak'ın dikkat çektiği gibi, Brown "dilin ötesinde (mantıklılık, süreklilik, hatta normal cümle yapısı gibi geleneksel disiplinlerle sınırlanmamış) bir dil keşfetmeye" çalıştı.[66] Brown'a göre "içi boş kelimeler saf anlamları yok ediyor" (s. 260). Bu yüzden şiirsellik siyasetin yerini almalıdır. "Özgürlük; kelimelerle laubali olan, normal dilin kurallarını bozan,

---

[65] George Steiner, *After Babel: Aspects of Language and Translation* [Babil'den Sonra: Dil ve Çevirinin Görünümleri], New York: Oxford University Press, 1977, s. 62.

[66] Roszak, *The Making of a Counter-Culture*, s. 115.

ortak yargıları ihlal eden şiirselliktir. Özgürlük şiddettir" (s 244). Gerçek özgürlük yalnızca eylemle, praksisle, anlaşılmaz bir dil konuşarak kazanılır – insanın duygu belirtici etkinliğinin keskin bir biçimde artması ve parçalara ayrılması. "Sınırsız yer değiştirmeyle devasa bir kelime oyunu, geniş bir hareket özgürlüğü. Bir simge asla bir simge değildir, ama daima çok simgeli, çok etmenli ve çok aşamalıdır. Özgürlük üretkenliktir; imgelerin aşırı bir artışı. Tohumlar savurgan ve müsrif bir biçimde ekilmelidir. ... Çok fazla anlam, anlam ve anlamsızlığın uzlaştırılmasıdır" (s. 248-249).

Gerçeklik yasasını alt etmek için konuşmaya "yeniden bir cinsiyet verilmelidir". "Dil, ele avuca sığmaz ilk organdır" (s. 251). "Cinsel kudret ve dilin gücü Babil'de ortadan kayboldu ve Pentekost'ta yeniden kazanıldı. Pentekost'ta, ateşten diller, erkeklik organı şeklinde bir alev. Değişik dillerle konuşmak ateşli konuşmadır, cinsel bir ilişki olarak konuşmadır, bir ateş kuşu ya da anka kuşudur" (s. 251). Dili "en uca, en sona kadar götürmek" zorunda kalacaktık (s. 257); "[kelimeleri] anlamsızlığa indirgemek ve anlamsızlığı ya da sükuneti kelimelerin içine geri getirmek" zorunda kalacaktık (s. 259).

Marcuse, Brown'ın görüşünü ahlaki olarak tiksindirici ve siyasi olarak düşüncesiz buldu. Marcuse bir yandan, Brown'ın çabasını insanın hayal gücünü tamamen özgürleştirme yönünde bir girişim olarak karşıladı. "Ancak daha sonra sersemlikle karşı karşıya kalıyoruz; hayal gücü bocalıyor ve yeni dil eskisinden dayanak arıyor. Üzerinde durulan hususları kanıtlamak ya da en azından açıklamak durumunda olan alıntılar ve referanslar konusunda dayanak; başlangıca, ilkel olana, makul olana dönüş konusunda dayanak; bireyin ve türlerin gelişiminde ilk aşamalara geri dönüş konusunda dayanak. ... Böylece özgürlük ve ışık alanına gerçekleşecek büyük atılım durduruldu ve geriye doğru, karanlığın içine doğru bir gidişe dönüştü."[67] Marcuse'yi rahatsız eden şey Brown'ın aklı reddetmesiydi. Brown'a göre "birleşme" ya da "mistik ortaklık" (s. 254) (özne ile nesne, zihinle beden, erkekle dişi, ruh ile boşluk, anlam ile anlamsızlık, kişi ile maske arasındaki bütün ayrımların ortadan kaldırılması) için akla duyulan

[67] Marcuse, *Negations*, s. 229.

hayranlığın alt edilmesi gerekiyordu.[68] Marcuse'ye göre bu, Hegel'inkinden bile daha radikal bir idealizmdi; Hegel en azından anlamlı bir arabuluculuk düşüncesini muhafaza etmişti. Buna karşılık Brown'ın "birleşmesi", "ussal olduğu kadar içgüdüsel ve bastırılmış olduğu kadar bastırılmamış dışavurumlarıyla insan yaşamının sonu olacaktı"[69] Marcuse'nin perspektifine göre önemli olan, bir tarihsel bilinç tarzını koruma olanağıydı. Brown'ın ileri sürdüğü gibi, Eros'u korumak için tarihi yok etmek gerçekten zorunlu muydu? Marcuse öyle düşünmüyordu. Brown "gerçek ile yapay, doğal ile siyasal, tatmin edici ile baskıcı, sınırlar ile bölgeler arasındaki su götürmez farklılığın üzerini örtüyor. ... Eğer her şey tekse ve tek olan her şeyse doyum anlamsızlaşır."

Marcuse'nin *Love's Body*'ye yönelttiği sert eleştirilere rağmen iki kuramcı da benzer bir antinomyan duyarlılığı paylaşıyordu. Brown ısrarla şunu vurguluyordu: "Yaşamın sırlarını açığa vurma, aritmetik diziler halindeki grubun, temsili demokraside olduğu gibi, dağılması ve onun yerine birleşme, birlik halindeki grubun geçmesidir" (s. 255). Marcuse de "Büyük Reddiyenin" liberal demokrasinin geleneksel mekanizmasına kanalize edilmesinin (ki bu, "var olan enerjiyi kaplumbağa hızındaki hareketlere dönüştürecekti") her biçimine karşı direnmekten bahsetti. Marcuse sabırsızdı: "ABD Meclisi'nin bileşimini gözle görülür bir biçimde değiştirme amacıyla seçim çalışması yapmak yüz yıl alabilir" ve Güneydoğu Asya halkları yoğun bir bombardıman altındayken bu süre çok uzundu.[70] Gerçek bir demokrasi için bizzat "var olan sahte demokrasinin ortadan kaldırılması" gerekirdi.[71]

Bu görüşlerde ileri sürüldüğü gibi, Marcuse'nin Yeni Sol'u ve karşı kültürü okuması, Brown'ınki gibi, son derece ekspresivistti. Marcuse'ye göre hareket, hem kapitalist toplumun çelişkilerinin hem de gelecek, evrensel bir özgürlüğün görüngüsel biçiminin bir dışavurumuydu. Protestocuların militanlığı (toplumun egemen adetlerine karşı çıkarak yeni yaşam biçimleri geliştirmek), ortaya

---

[68] Brown, *Love's Body*, s. 255 ile karşılaştırın.
[69] Marcuse, *Negations*, s. 238.
[70] Marcuse, *An Essay on Liberation*, s. 67.
[71] Age., s. 69-70.

çıkması gerekecek olan yeni düzenin işaretiydi. Yeni praksis "şiddet ve sömürüye karşı, esas olarak yeni yaşam yolları ve biçimleri için verilen mücadelenin içinde ortaya çıkıyor: Egemen güçlerin tamamının, onların ahlakının, kültürünün yadsınması; yoksulluğun ve zahmetin ortadan kaldırılmasının duyusal, neşe dolu, huzurlu ve güzel şeylerin var olmanın biçimleri ve dolayısıyla bizzat toplumun biçimi olduğu bir evrenle sonuçlanacağı bir toplum inşa etme hakkının olumlanması."[72]

Marcuse burada görünümü vurgularken, Marx ve Hegel'in ilk başlarda ileri sürdükleri, tarihsel etkinliği ekspresivist bir biçimde, özgürlüğün saklı kalmış mantığının meydana çıkması olarak kavramalarını geri istiyordu. Ancak Marcuse praksise, ilk olarak Kant'ın yüce olanın estetiği ve ikinci olarak Freud'un bastırılmış duyguları açığa çıkarma kavramlarının süzüldüğü prizmalarla yeni bir rol atfediyordu. Tümden bir "yeniden yapılanma" dar bir biçimde, sadece ekonomik üretimdeki bir değişim olarak algılanmamalıdır. Bunun yerine Eros praksisi, praksis de Eros'u oluşturmalıdır. Estetik-sosyalist pratik insanların cinsel dürtüye dayalı enerjilerini giderek genişleyen bir diyalektikle özgürleştirecekti. Daha önceki Marksistler tarafından bastırılmış olan bu "estetik boyut" özgürlüğün gerçek motoruydu. Bu, öznellik ve duygunun "görünüme, gerçekliğe" dönüşeceği süreçti (s. 32), "gerçekliğin ... yeni hedef belirten bir Biçimi üstleneceği" giriş kapısıydı. Kısacası "sanat, nesnelerin niteliğini ve 'görünümünü' şekillendirmede, gerçekliği, yaşam tarzını şekillendirmede bütünleyici bir etmen olacaktı"; ve yeni Biçimi yaratacak olan mücadele bu devrimci hayatın "varoluşsal niteliği" aracılığıyla kendini gösterecekti, eylemcilerin "samimiliği" mücadele esnasında "açığa çıkacaktı" (s. 90-91).

Son olarak, *Essay on Liberation*'da [Özgürleşme Üzerine Bir Deneme] Marcuse hareketin "güçlü kendiliğindenlik unsuruna, hatta anarşizmine", "tahakküme karşı gösterdiği yeni duyarlılık ve hassasiyetini dışa vurmasına" ve "inisiyatifin ... büyük ölçüde dağınık olan ve yüksek bir özerklik, hareketlilik, esneklik derecesine sahip olan küçük gruplara" geçmesine büyük bir hayranlık

---

[72] Age., s. 33.

duydu (s. 91). Ona göre, "radikal protesto antinomyan, anarşist ve hatta politik olmayan bir eğilimdeydi". Hareketin "tuhaf ve soytarıca biçimleri" ile "hicvi, ironisi ve güldürücü tahriki", "kurumsallaşmış siyasetin korkutucu derecede ciddi bütünlüğüyle" karşılaştırıldığında, "yeni siyasetin kaçınılmaz bir boyutunu" temsil etti (s. 68). Marcuse şunu vurguladı: "Tek başına kendiliğindenlik", bütünüyle idare altındaki toplumun korunaklı, baskıcı gücü karşısında "muhtemelen radikal ve devrimci bir güç olamaz"; bir "örgüte" ihtiyaç vardı (s. 91). Şöyle yazıyordu: "Toplumun radikal dönüşümü yeni duyarlılığın yeni bir ussallıkla olan birliğini ima ediyor; tahayyül [yalnızca] duyarlılık ile kuramsal ve pratik akıl arasında arabulucu olursa ve yeteneklerin içinde bulunduğu bu ahenkte ... toplumun yeniden inşasını yönlendirirse üretken olur" (s. 44). Ancak Marcuse *Essay*'de, bu "örgütün" ne olabileceğini açıkça belirtmedi. Ve Marcuse'nin yorumlarının genel eğilimi, hareketin strateji ve etkin bir biçimden yoksun olması konusunda onun oldukça iyimser olduğunu gösteriyor.

Marcuse'nin Brown'ı, *Love's Body*'de tarihsel anlaşılırlığı ve aklı bir kenara atma hevesinden dolayı eleştirmesine rağmen Marcuse'nin kendi praksis görüşü o zamanlar Brown'ınkinden çok da farklı değildi. İki kuramcı da inatçı bir biçimde öznelliğin, tarihin ve siyasi praksisin ekspresivist bir anlayışına sadık kaldı – Brown'ın tabiriyle şiirsel "birleşme", Marcuse'nin tabiriyle "estetik bir boyut". Dolayısıyla Nigel Young'ın 1967 yılında, Marcuse ve Stokely Carmichael'in (zamanında Yeni Sol'un önde gelen iki siması) hareketin zayıf "stratejik konumundan" geriye kalanın "yok olmasına sebep oldukları" sonucuna nasıl varabildiğini görmek hiç de zor değil.[73]

Ancak çok geçmeden, hareketin kontrolden çıkmaya başladığını herkes anladı. Bunun sonucunda Marcuse hareketin, ekspresivizm ile stratejicilik ve duygu ile duyarlılık arasındaki gerilimi çözüme kavuşturma konusunda süregelen başarısızlığı hakkında daha az iyimser oldu. 1972 yılında Marcuse'nin *Counter-Revolution and Revolt*'unun [Karşı Devrim ve İsyan] yayımlanmasıyla Marcuse'nin düşüncesinde çok önemli bir vurgu

---

[73] Young, *An Infantile Disorder?*, s. 326.

değişikliği meydana geldi: Başlarda savunduğu ekspresivizmden bir geri adım.[74] *Counter-Revolution and Revolt*'taki Marcuse ilk başta *Essay*'deki Marcuse'ye ruhen yakın gözüküyor. Şöyle yazıyordu: Yeni Sol'un "kitlelerden ayrı durması" gelişen "olaylara" bağlıdır; toplumdan "soyutlanması", "gelişmiş kapitalizmin toplumsal yapısını" kendiliğinden "dışa vuran" bir olgu olarak ayrıcalıklı ontolojik statüsü dolayısıyla "sağlam temellere dayanır" (s. 32-33). Ona göre hareket aslında çoğunlukçuluk karşıtı bir hareketti. "'Halk iktidarı', bugün var olduğu şekliyle halkın çoğunluğu anlamına gelmiyor (ancak halkın 'sessiz' çoğunluğu anlamına gelir); bir azınlık anlamına gelir – çoğunluğun kurbanları olan bir azınlık."[75] Marcuse aynı zamanda hareketin parçalanmasının "doğal" olduğunu, bunun da muhalefeti birleştiren "elle tutulur ortak bir amacın" eksikliğinden kaynaklandığını ileri sürer (s. 36).

Ancak Marcuse ilk defa olarak, "tek-boyutlu" gelişmiş kapitalist sistemin, "parçalanmanın ayrı ve dağınık nüvelerini" ortaya çıkararak kendisini patolojik yozlaşma üzerinden ifade etme olasılığını kabul eder. Diğer bir deyişle sistemin merkezkaç eğilimleri radikal muhalefetin "ademi merkezi, dağınık ve büyük ölçüde 'kendiliğinden'" unsurlarına yol açabilirdi. Bu şu anlama geliyordu: "Yereldeki işleyişin bu şekilde bozulması ve burada karışıklık çıkması meseleleri, ancak bunlara siyasi bir yön ve örgüt gösterildiğinde toplumsal değişmenin nüveleri olabilir" (s. 42). Marcuse'ye göre, bir toplumsal hareketin "halk tabanında başarıyla kök saldığı" durumlarla, hareketin soyutlandığı durumları ayırt etmeliyiz. Eğer bir hareket toplumdan soyutlanmışsa "sayısal gücü toparlama yönündeki daha acil görev gözetilerek, olgunluğa erişmemiş (ya da modası geçmiş) ideolojik ayrılıklar 'ertelenmelidir.'" Kısacası nitelik, "nicelikle" tamamlanmak zorundaydı (s. 37). Marcuse hareketin "zayıflamış" durumundan ötürü kısmen hareketin kendisini suçlu buluyordu: "Birincisi militan muhalefetin içindeki ideolojik ayrılıklar ve ikincisi örgütün

[74] Herbert Marcuse, *Counter-Revolution and Revolt* [Karşı Devrim ve İsyan], Boston: Beacon Press, 1972.
[75] Age., s. 46.

olmaması yüzünden" (s. 36). Hareketin "ritüelleşmesinden" ve onun keskin bir Marksist-Leninist söyleme gerilemesinden (s. 33) hayal kırıklığı duyan Marcuse artık, kitlelerle iletişim kurmanın "vahim" bir sorun olduğunu kabul ediyordu. "'Halk', Marksist kuramın kavram ve önermelerine neredeyse tamamen kapalı olan bir dil konuşuyor" (s. 37).

Marcuse ilk defa olarak, antinomyanizmin en tipik yanlarından biriyle (onun *anti*-evanjelizmi) arasına mesafe koymuş oluyordu. E. P. Thompson'ın belirttiği gibi, on yedinci yüzyılın antinomyanları ideolojilerini evrenselleştirmeye meraklı değillerdi; bunun yerine "ilahi düşünceyi muhafaza etmeye ve gelecek kuşaklara aktarmaya" çalışıyorlardı.[76] Geçmişteki ya da günümüzdeki antinomyanizm *anti*-hegemonik olduğu kadar karşı hegemonyacı (inananların kapsamını toplumun tamamına yayacak kadar genişletmeye çalışan bir hareketin Gramscici anlamında) değildir. Gramsci Protestan Reformunun, bilginin tüm toplum çapında demokratikleşmesi imkanını yarattığını kabul etti: Martin Luther Hıristiyanların kutsal kitabını seçkin Latince'den halk diline çevirmişti – "yerli dil" [vernacular] (terim "köle" [slave] kelimesinden geliyor). Luther ve diğerleri kutsal kitabı bu şekilde "ortak" bir dilin hizmetine sokarak ve onu sıradan insanlar için anlaşılır kılarak sadece Katolik Kilisesi'nin tekeline son vermekle kalmadılar, aynı zamanda modern toplumsal hareketlerin önkoşullarını hazırladılar. Bunun aksine antinomyanlar, topluluklarını dışarıya doğru genişletmek yerine yozlaşmaya rağmen saflıklarını korumaya çalıştılar. Norman O. Brown "aykırı grubun" saflığına hayranlık duymuştu ve neo-Pentekostal mistisizmin Brown'a özgü türünün ana akım görüş tarafından nasıl ele alınacağı (ya da alınabileceği) şeklindeki *siyasi* meseleye karşı kayıtsız görünmüştü.

İlk başlarda *Essay*'deki Marcuse, tıpkı Brown gibi anlamın dengesini bozma ihtiyacından bahsetmişti. Hareket özgürlüğün yadsınmasını yadsımak amacıyla ve egemen söylemleri alt etmek için kendi dilini oluşturmak zorundaydı. Marcuse şöyle yazıyordu: "Egemen Güçlerin dil evreniyle olan kopuş radikaldir: Protestonun en militan alanlarında anlamın yöntemsel olarak

[76] Thompson, *Witness Against the Beast*, s. 87, 90.

tersine çevrilmesine varıyor" (s. 41). Karşı kültür, "günlük yaşamdaki iletişimi sağlayan zararsız kelimeleri bağlamlarından koparıp bunları Egemen Güçlerin tabu haline getirdiği nesne ya da faaliyetleri adlandırmak için kullanarak kendi dilini oluşturdu" (s. 41). Marcuse "sanat karşıtı" hareketi, "söz dizimini yok etmesi, kelimeleri ve cümleleri parçalaması, günlük dilin şaşalı kullanımı, notasız besteleri, amaçsız sonatları" dolayısıyla göklere çıkardı (s. 48). Özellikle "siyah militanların dilinden" çok etkilendi – "kelimelerin kullanıldığı ve tanımlandığı ideolojik bağlamı yok eden ve bu kelimeleri bunun tam karşıtı bir bağlama yerleştiren sistematik bir dil isyanı (egemen olanın yadsınması)" (s. 42).

Ancak *Counter-Revolution and Revolt*'ta Marcuse ilk defa olarak, kendisini kasıtlı olarak anlaşılmaz kılan bir ekspresivizm tehlikesini gördü. Artık şunu görüyordu: Muhalefet sıradan insanların hiç duymadığı ve anlamadığı bir dil (sosyalizme ait bir dil) konuşuyordu; böylece "özgür bir toplum ile mevcut toplum arasındaki köklü farklılık anlaşılmıyordu" (s. 31). Şöyle yazıyordu: "İlk özgürleşme 'kendiliğinden' olamaz çünkü böyle bir kendiliğindenlik ancak yerleşik sistemin ürünü olan değer ve amaçları dışa vuracaktı. Kendi kendini özgürleştirme kendi kendini eğitmedir ancak aslında başkaları tarafından verilen eğitimi önceden varsayar." Marcuse artık büyük ölçüde, kamusal alanı genişletme ve karşı hegemonyacı bloğu inşa etme konusunda radikal pedagojinin önemini vurgulayan Antonio Gramsci'ye benzemeye başlamıştı:

> *Bilgi ve malumata eşitsiz erişimin toplumsal yapının parçası olduğu bir toplumda eğitimciler ve eğitilenler arasındaki ayrım ve antagonizma kaçınılmazdır. Eğitilenlerin bilgilerini, erkek ve kadınların insani yeteneklerinin farkına varmalarını ve bu yetenekleri kullanmalarını sağlamak için kullanma yönünde bir sorumlulukları olur. Her gerçek eğitim politik bir eğitimdir ve sınıflı bir toplumda politik eğitim, radikal muhalefetin kuram ve pratiğinde eğitilmiş ve test edilmiş bir önderlik olmadan düşünülemez. Bu önderliğin işlevi kendiliğinden protestoyu örgütlü eyleme "tercüme etmektir", ki bu örgütlü eylem toplumun radikal bir biçimde yeniden inşası doğrultusunda acil ihtiyaç*

ve istekleri açığa çıkarma ve bunları aşma imkanına sahiptir: Acil olanın örgütlü kendiliğindenliğe dönüştürülmesi. (s. 47)

Böylece sisteme bir "karşı güç" olarak "etkin ve örgütlü bir Sol" yaratmak zorunluydu. Bu sol, eğitim yoluyla "insanların yanlış ve bozuk bilinçlerini yok edebilmeliydi; böylece insanlar toplumsal durumlarını ve (hayati bir ihtiyaç olarak) bunun ortadan kalkışını görebilecekler ve özgürleşmelerini sağlayacak yol ve araçları kavrayabileceklerdi" (s. 28).

Hastalık Belirtileri Ortaya Çıkıyor

Hem Leninizmi hem kendiliğindenciliği reddeden Marcuse sonunda bir orta yol arayışına girdi: Erotik ve Dionysusçu* enerjisiyle estetik boyutun akıl ile bir kefeye koyulabildiği bir orta yol. Ancak o zamana kadar iş işten geçmişti – antinomyan, antihegemonik bir düşünce yapısı eylemcilerin, toplumun daha büyük bir kısmını dönüştürebilecek siyasi bir praksis üzerinden kendilerini toplumun en dışlanmış unsurlarıyla özdeşleştirmelerine ayrıcalık tanıdı.

1970'lerin başında, hareket çözüldükçe strateji sorunu tartışmalı bir hal aldı. SNCC, örgütünden beyazları çıkarmaya başlarken İlerici İşçi Partisi'nin (1964'te kurulmuştu) Maocu sekterliği SDS'yi içerden zehirlemeye başladı. İlerici İşçi [Partisi] (PL) ağırlıklı olarak beyaz ve orta sınıf bir öğrenci hareketi olmasına rağmen en militan siyah milliyetçi unsurlarla ittifak yaptı ve şiddet eylemlerini fetişleştirdi. PL'nin bakış açısına göre, üçüncü dünyadaki devrime verilecek mantıklı yanıt disiplinli bir "kadronun" önderlik ettiği ve siyah Amerikalılar tarafından yapılacak bir devrimdi.[77] Martin Luther King Jr'nin suikasta uğramasından

---

* Sefaya düşkün, çılgın bir yaşam biçimini seven; adını şarap ve bereket tanrısı Dionysus'tan alır (ç.n.).

[77] Bakınız Sale, *SDS* ve Young, *An Infantile Disorder?*, s. 314-323; Weather Underground, *Prairie Fire: The Politics of Revolutionary Anti-Imperialism, The Political Statement of the Weather Underground* [Çayır Yangını: Devrimci Anti-Emperyalizm Siyaseti, Weather Underground'un Politik Bildirisi], Communications, Inc., 1974, s. 14.

sonra Yeni Sol ve Siyah Güç hareketlerinin binyılcılığı* iyice açığa çıktı. SDS sonunda çöktü ve meydanı Weather Underground'un yanıltıcı devrimci fantezilerine ve terörist şiddetine bıraktı.

Hareket umutsuz bir hal aldıkça, buna uygun olarak sınırlarını korumaya yöneldi ve daha hassas oldu. Aktivistlerin şüpheleri, hem çılgınca, iyi düşünülmeden girişilmiş protesto etkinliği sırasında hem de hareketin içindeki davranış ve normların disiplin altına alınması sırasında ortadan kalktı. On dokuzuncu yüzyılda yaşamış anarşist Max Stirner'a göre "anarşist kendisini dinsel olan her şeyden özgürleştirir ve dinsel olanı yok etme yönünde kapsamlı bir faaliyet yürütür"[78]. 1960'ların sonunda ve 1970'lerin başında, dinsel olandan özgürleşme "dinsel olanın" yeni biçim ve mekanlarını (inananlar topluluğunun kendilerini anlayışsız ve dinsiz bir dünyadan koruyabilecekleri bir sığınak) meşrulaştırır gözüktü.

Kadın hareketinin içinde bulunan, erkekleri olduğu kadar kadınları da en yakın ilişkilerini feminist bir mercekten inceleme sıkıntısına mahkum etme alışkanlığı organik olarak, kendine karşı keskin bir dürüstlük ve ortak bir "iyi niyetin" yeşertilmesini gerektiren son derece ahlaki bir dünya görüşünden ortaya çıktı. Ancak bireysel ahlak kurallarına bu şekilde odaklanmanın da kendine has bedelleri vardı. Özgürlük zaman zaman, benliğin ve ötekinin katı ahlakçı bir şekilde disipline edilmesiyle bağdaştırıldı. Doğruluk benliğin arınmasını ve yoz duygu ve düşüncelerden temizlenmesini gerektirdiği ölçüde antinomyan mezhepçiliğe kaydı. Ernst Troeltsch'in kilise ile mezhep arasında yaptığı ayrıma göre mezhep, dış dünyayla ilişki konusunda yoğun bir ikirciklilikle tanımlanır. Mezhebin içinde gerçek inananların en ayrıcalıklı grubu kendini arındırdığında dışarıda kalanlar (yozlaşmış dünyanın sahte ilahları tarafından aldatılanlar) hor görülür. Bir öfke (ama dayanışma ve karşılıklı anlayıştan keyif alan bir öfke) deneyimi olarak başlamış olan bir hareket giderek binyılcı oldu. Paranoya, hareketi uçlarda boğdu. Hiç kuşkusuz bu paranoya

---

* Dini, toplumsal ya da siyasi bir hareket veya grubun toplumun olumlu yönde dönüşeceğine dair inancı (millenarianism) (ç.n.).

[78] Guerin, *Anarchism*, s. 13.

temelsiz değildi: (Hükümetin hareketi yok etme çabalarının gerçek boyutu daha geç bir tarihe kadar bilinemeyecek olmasına rağmen) 1960'ların sonunda hareketin üzerindeki devlet baskısı ve devletin hareketin içine sızdığı gayet iyi biliniyordu. Ancak hareketin içindeki baskılar arttıkça bir kendinden kuşkulanma ortamı (hareketin ve kişinin kendi içinde içsel olarak idare edilen öfke ve denetim, iç ve dış düşmanların kimliklerinin saptanması ve aşağılanması) yerleşti.

"Eylemin propagandasına" olan anarşist inancın cazibesi altında Yeni Sol'un ilk başlarda kendini dönüştürmeye yaptığı varoluşçu vurgu, içsel benliğin yeniden biçimlendirilmesi ve dışa vurulması yönündeki estetik projenin içine karıştı – Hippilerin otoriteye karşı başlattıkları çocuksu isyan ya da Che'nin "Yeni Sosyalist İnsanı" ya da Symbionese* Kurtuluş Ordusu'nun üyeleri gibi yeraltı militanları. Devrim gelecekte değil şu anda yaşanacaktı. Marcuse'nin yorumuna göre: "Amaçlarımız, değerlerimiz, kendimiz ve yeni ahlakımız, KENDİMİZE ait olan ahlak, hareketlerimizde görülmelidir. Yaratmak istediğimiz yeni insanlar – tam da burada ve şu anda bu insanlar olmaya çalışmalıyız."[79] Karşı kültür için "kişisel olan politiktir" sloganı, özel hayatın bütün alanlarını yakın bir kamu denetimine açmak anlamına geliyordu – "dişlerimizi nasıl fırçaladığımızdan nasıl seviştiğimize kadar" her şey.[80] Kendi kendini inceleme ve kişinin grup tarafından incelenmesi (kişinin arzularının durmadan radikal idealle karşılaştırılması) ekspresivistti. Tam da "düşman" (şirketler, devlet, beyazlar, polisler, askerler vs.) mahkum edildiğinde, ahlaki saflığın bedeli "içerdeki düşmanın" herhangi bir belirtisine karşı gös-

---

* "Symbionese" kelimesi, farklı türlerin birbirine bağımlı ve ortak yaşaması anlamına gelen "symbiosis" teriminden gelir ve farklı insanların (siyah, beyaz, genç, yaşlı vs.) uyum içerisinde yaşaması isteğine atıfta bulunur (ç.n.).

79 Herbert Marcuse, "On the New Left" [Yeni Sol Üzerine] (radyo konuşması, Radio Free People, Aralık 1968), aktaran Teodori, *The New Left*, s. 469.

80 Osha Neumann, "Motherfuckers Then and Now: My Sixties Problem" [Motherfuckers, O Zaman ve Şimdi: Altmışlar Sorunum], in *Cultural Politics and Social Movements* [Kültürel Siyaset ve Toplumsal Hareketler], ed. Marcy Darnovsky, Barbara Epstein ve Richard Flacks, Philadelphia: Temple University Press, 1995, s. 66.

terilen ihtiyatlılıktı. Hareketin "Protestan varoluşçuluğu" (bir eleştirmen böyle diyordu) birinin güvenilirliğine duyulan genelleştirilen kaygıdan ayırt edilemez oldu. Sonuç, acı veren bir aşağılık duygusuydu. 1968 yılında Berkeley'de, California Üniversitesi'nde dağıtılan bir bildiride şöyle yazıyordu: "Öğrenci beş para etmez. O, acılarla dolu ayrıcalıksız dünyada ayrıcalıklı kişidir. ... İçimizdeki düşmanı öldürmekle işe başlıyoruz".[81]

Fransız tarihçi ve eleştirmen Michel Foucault şöyle yazıyordu: "En büyük düşman ve stratejik hasım faşizmdir. ... Ve sadece tarihsel faşizm değil ... içimizdeki, kafalarımızdaki ve günlük davranışlarımızdaki faşizmdir; iktidarı sevmemize, üzerimizde tahakküm kuran ve bizi sömüren şeyi arzulamamıza sebep olan faşizmdir."[82]

Hareketin en militan kesimlerinde otoriter, erkek egemen bir kişilik yapısı ortaya çıktı. Kara Panterlerin kadın düşmanlığına varan öfkesi, İlerici İşçi Partisi'nin büyümesi, Motherfuckers* gibi grupların ateşli anti-sosyal eylemleri – bütün bunlar hareketin kontrolden çıktığının kanıtıydı.[83]

---

81 "International Werewolf Conspiracy: A Little Treatise on Dying – Fight Foul, Life Is Real" [International Werewolf Conspiracy (Uluslararası Kurt Adam Komplosu, 60'larda ABD'de öğrenci hareketine dayalı bir örgüt ç.n.): Ölüm Üzerine Küçük Bir Broşür – Kokuşmuş Olana Karşı Savaş, Yaşam Gerçektir], 1968 Kasım'ında Berkeley'de California Üniversitesi'nde dağıtılan bildiri; aktaran Teodori, *The New Left*, s. 370-371. Gary Synder'ın "Beyaz adamın peşini bırakmam / Kalbimde" şiiriyle (aktaran Todd Gitlin, *The Sixties* [Altmışlar], New York: Bantam Books, 1987, s. 228) ve Diane DiPrima'nın "o zaman sen hâlâ düşmansın" şiirinin benzer nakaratıyla ("Revolutionary Letters" [Devrimci Mektuplar], Teodori, *The New Left*, s. 369-370 içinde) karşılaştırın.

82 Michel Foucault, "Preface" [Önsöz], Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Anti Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* [Anti-Oedipus: Kapitalizm ve Şizofreni], Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983, s. xiii içinde.

* 1960'larda New York'ta kurulmuş anarşist eğilimli bir grup. Hippilerden ve Weather Underground'dan etkilenmiştir (ç.n.).

83 Ron Chepesiuk, *Sixties Radicals, Then and Now* [Altmışların Radikalleri, O Zaman ve Şimdi], Jefferson, N.C.: McFarland and Co., 1995, s. 129.

Ekspresivist Miras

1970'lerin başında, Yeni Sol'un ekspresivist düşünce yapısı aynı zamanda milliyetçiliğe ve kimlik iddialarına yönlendirildi. Afro-Amerikan aktivistler için praksis, milliyetçilikte ifadesini bulan siyah ya da Afrikalı içsel ruhla bağlantıyı koparmamak ve bu ruhu dışa vurmak anlamına geliyordu. Örneğin siyahi sanatlar hareketinin amacı olarak "çeşitli sanat biçimleri arasından Siyah Ulusun Ruhunu dışa vurmak" gösteriliyordu: "Blues ve onu yaratan insanlar ırkın Ruhsal Gücü, Ulusun duygusal akımıdırlar".[84] Herder'in düşüncesi Esmer Derililer hareketinde (Brown Power movement* de yinelendi – örneğin Rendon'un Chicano Manifesto'sunda şunlar dile getirildi: "Soy, tarih ve kültürün eşsiz kaynaşmasından ötürü ben bir Chicano'yum**; "Chicano olmak, birinin cansız, harap olmuş ve neredeyse yok olmuş benliğiyle ilgili bir şey ortaya çıkarmaktır"; "Biz Chicanolar arasında bir gizem var"; "Chicano olmak yeni bir şey değil; o halkımız kadar eskidir. ... Chicano olmak bir insanın, varlığını daha derinden incelemesi ve kendi *ırkından* kardeşleriyle bire bir bağlar araması anlamına gelir."[85]

1970'lerin ortalarına gelindiğinde feministler de ekspresivist iddiayı üstleniyorlardı. Savaş karşıtı harekette yer alan kadınlar, hareketin içindeki erkeklerin aşağılayıcı ve kadın düşmanı muamelelerinden usanmış bir halde, kendilerine ait bir hareket arayışı içine itildiler. Birçok radikal feminist son derece politikleşmiş eylem biçimlerini benimserken, diğerleri de praksisi, saklı kalmış

---

[84] Bakınız Larry Neal, "Black Art and Black Liberation" [Siyahi Sanat ve Siyahların Özgürleşmesi], *Ebony*'nin 1969 sayısı, ş. 161; ve Kara Panterler, "The Black Panther Platform: 'What We Want, What We Believe'" [Kara Panter Platformu: "Ne İstiyoruz, Neye İnanıyoruz"], aktaran *"Takin' It to the Streets": A Sixties Reader* ["Sokaklara Çık": Altmışlar Antolojisi], der. Alexander Bloom ve Wini Breines, New York: Oxford University Press, 1990, s. 166.

* 1960'larda ABD'nin güneybatısında ABD'li Meksikalıların öncülüğünde oluşan hareket (ç.n.).

** Meksika kökenli ABD'li (ç.n.).

[85] Armendo B. Rendon, "The Chicano Manifesto" [Chicano Manifestosu], aktaran *"Takin' It to the Streets"*, der. Bloom ve Breines, s. 177-178.

kadını veya lezbiyeni keşfetmek ve dizginlerinden koparmak olarak tanımlamaya girişti. Radikal lezbiyenlerin manifestosu olan "Kadın Kadını Keşfetti", "lezbiyen nedir?" sorusuyla başlıyordu. "Bir lezbiyen, patlama noktasına yoğunlaşmış bütün kadınların öfkesidir. Toplumunun ... ona izin verdiğinden çok daha eksiksiz ve özgür bir insan olmak için, genellikle çok erken bir yaştan başlayarak içsel dürtüleri doğrultusunda hareket eden kadındır."[86]

Böylece 1960'ların ve 1970'lerin ekspresivist kültürel alışkanlığı kendisini takip eden yılların siyasi pratikleri ve varsayımlarına ince ama boğucu bir alüvyon gibi yerleşti. Dışa vurum bir yandan, modern kapitalist kültürün bağrında adaletsizlik ve tinsel boşluğu, 1968 Mayıs'ının Paris sokaklarında ise yaratıcılık manifestosunu doğru bir biçimde kavramış olan milyonlarca insanın hayal güçlerini ve libidolarındaki enerjiyi serbest bıraktı. Diğer yandan, emperyalizm ve ırkçılıktan devlet terörü ve ataerkilliğe kadar yerleşik baskıcı iktidar ve egemenlik sistemlerine ışık tutmak gibi doğrudan bir etkiye sahip oldu. Ekspresivizm aynı zamanda, Komünist partilerin, toplumsal hareketleri Avrupa'da ve diğer yerlerde tehdit olarak kullanmaları gibi güçlü bir etkinin temelli olarak yok olmasına neden oldu.

Ancak ekspresivizmin bedelleri de vardı. Ekspresivizm burjuva kültürel normları yok ederek kapitalizmi başıboş bıraktı; zira bu normlar tüketimciliğe öznel sınırlar getirmiş ve böylece kapitalist yayılmayı engellemişti. Gelişmiş kapitalist kültürün içinde bir karşı mantık olarak gelişen şey, post-Fordizmin yeni mantığı-

---

[86] Radikal lezbiyenler, "Kadın Kadını Keşfetti" (1970), aktaran *Radical Feminism* [Radikal Feminizm], der. Anne Koedt, Ellen Levine ve Anita Rapone, New York: New York Times Book Co., 1973, s. 240. Ellen Willis, "Radical Feminism and Feminist Radicalism" [Radikal Feminizm ve Feminist Radikalizm], *The Sixties Without Apologies* [Altmışların Mazereti Yok], der. Sohnya Sayres, Anders Stephanson, Stanley Aronowitz ve Fredric Jameson, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984, s. 108; Barbara Epstein, "'Political Correctness' and Collective Powerlesness" ["Siyasi Olarak Doğruluk" ve Toplu Güçsüzlük], *Socialist Review 19*, İlkbahar 1991: 115-132 ile karşılaştırın.

nı oluşturdu.[87] Todd Gitlin, kitle iletişim araçları ile SDS arasındaki ortak yaşamaya dayalı ilişkiyi incelediği kitabı *The Whole World Is Watching*'te [Bütün Dünya İzliyor], 60'ların ortasında tarihsel olayların giderek artan hızının, Debord'un "gösteri toplumu" dediği şeyi pekiştirdiğini ve onu ve hareketin içindeki diğer insanların yönlerini kaybetmelerine ya da Dionysusçu bir biçimde kendilerinden geçmelerine (ya da her ikisine de) sebep olduğunu belirtti. Gitlin şöyle yazıyordu: "Bir kişi bir zaman tünelinde savrulma ve tecrübelerden bir şey öğrenmeye zaman bulamadan olaydan olaya savrulma hissine sahiptir."[88] Geriye doğru bakıldığında mekan-zaman sıkışmasının bu öznel hissiyatı, Batı ekonomisi ve kültüründe yeni bir meta üretimi rejimine doğru büyük çaplı bir geçişe tekabül etti (Harvey'in "postmodernliğin durumu" olarak adlandırdığı şey).[89] Ekspresivist estetik, yaşam dünyasındaki meta mantığının nitelik olarak derinleşmesine olanak tanıdı. Foucault'nun "benlik kaygısına" yönelik bir etik isteği küresel kapitalizmin sloganı olacaktı; bu slogan da çeşitli dar dilimli pazarlardaki* (niche markets)

---

[87] Ekspresivizm ve kapitalizmin "tercih edilen bir cazibeyi" paylaşmaları, reklamcıların meta estetiğinde kullanmak için Altmışların düşünce yapısının özgürlükçü ve duygu belirtici kültürünü dönüştürmelerindeki rahatlıkta görülebilir. W.F. Haug, *Critique of Commodity Aesthetics: Appearance, Sexuality and Advertising in Capitalist Society*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986 (Wolfgang Fritz Haug, *Meta Estetiğinin Eleştirisi Kapitalist Toplumda Görüntü, Cinsellik ve Reklam*, çeviren.: Ayşe Gül, İstanbul: Spartaküs Yayınları, 1997).

[88] Todd Gitlin, *The Whole World Is Watching: Mass Media and the Making and Unmaking of the New Left* [Bütün Dünya İzliyor: Kitle İletişim Araçları ve Yeni Solun Oluşumu ve Yok Oluşu], Berkeley: University of California Press, 1980, s. 234.

[89] Harvey küresel kapitalist mekan-zamanın bileşimindeki bu dönüşümü 1972 yılına götürüyor. David Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Cambridge, Mass.: Basil Blackwell, 1990, s. vii (David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, çeviren: Sungur Savran, İstanbul: Metis Yayınları, 1997).

Dar dilimli pazarlar, dar anlamda belirlenmiş ihtiyaçları ya da çok özel bir dizi ihtiyacı olan küçük gruplara yönelik pazarlardır. "Niche marketing" denilen dar dilimli pazarlamada şirket ilgilendiği pazarı daha küçük pazarlama bölümlerine ayırıp ürün boşluklarının olduğu yerleri belirleyerek bu boşlukları yeni ürün ve hizmetlerle doldurur;

bireyler için yeni istekler ve ürünler tasarlanmasını dayatmaya uygundu. Hippilerin "yap onu!" ("do it!") sloganı Nike şirketi tarafından *çalınarak* "sadece onu yap!" ("just do it!") haline dönüştürülürken, bankalar "American Express Kartını Kullan. Ödüller Kazan. Sınırsızca Haykır." şeklinde ekspresivist billboard reklamları veriyordu.

Ekspresivist düşünce yapısının ikinci etkisi Yeni Solu, ideolojisini açıklamaktan ve kendisi için geçerli bir biçim oluşturmaktan alıkoymasıydı. Hareketin hiddeti, tarihin açık sularından ılık bir nem ve enerji çeken bir fırtına gibi, Avrupa kıtası ve Amerika Birleşik Devletleri'nin büyük bir kısmını bu hiddetin içine çekti. Bu enerji daha sonra hareketin içinde karşı konulamaz, merkezkaç güçler ortaya çıkardı. 1965'ten 1968'e kadar SDS'ye gerçekleşen yeni üye akını ve siyasi deneyimden ya da tarihsel kavrayış için gerekli herhangi bir gerçek temelden yoksun genç insanların varlığı merkezin denetimini sürdürmesini giderek zorlaştırdı. Bookchin'in tabiriyle hareketin "hızlandırılmış metabolizması", Yeni Sol'un ardında praksisle ilgili hiçbir tutarlı toplumsal kuram kalmamasına etkide bulundu.[90] Ancak açık bir stratejik düşüncenin bu eksikliği daha sonra toplumsal hareketlerin yakasını bırakmayacaktı; bu toplumsal hareketler de çok geçmeden bütün kaynaklarıyla, siyasi sağın 1980'lerden itibaren gerçekleştireceği kararlı saldırıya karşı mücadele etmek zorunda kalacaktı.

Gitlin 60'lar deneyimini, anlaşılırlık kaybı ve tarihsel "söz diziminin" organik kriz ya da devrim anlarında gerçekleşen çöküşü olarak tarif etti. Gitlin şöyle yazıyordu: "Hayat, birbirine çok ince bir şekilde bağlanmış ünlem işaretleri dizisi olarak görünmeye başladı, hareketin içindeki bu ünlemler siyasi gerçeklikle ilgili ortak bir kanının süreksizliği ve kayboluşunu, bağlamın kaybolu-

bu boşluklara dar dilimli pazarlar (niche markets) denir, bu pazar boşlukları yeni istek ve ihtiyaçların ortaya çıkması sonucunda ya da büyük şirketler belli bir alana girmeyi kârlı bulmadıkları durumlarda ortaya çıkabilir (ç.n.).

[90] Murray Bookchin, "Between the '30s and the '60s" [30'lar ve 60'lar arasında], in *Sixties Without Apologies*, der. Sayres ve diğerleri, s. 250; Young, *An Infantile Disorder?*, s. 254 ile karşılaştırın.

şunu yaşıyordu".[91] Motherfuckers ve Norman O. Brown gibileri için tarihin anlaşılırlığındaki bu çöküş kaçınılmaz ve (bir anlamda) arzu edilir gözüküyordu. Tarihsel anlaşılırlığın yok edilmesi, anlamın ve toplumsal yaşantının parçalanması (tarihin daha erken bir aşamasında Lukacs'ın "şeyleşme" olarak tanımladığı durum) ortak aracın nihai amacı ve olağan "yöntemi" olarak görülmeye başladı. Bununla birlikte, eğer söz diziminin kayboluşu bir olguysa o, "anlaşılmaz bir dille konuşmayı" entelektüel bir erdeme ve ortak bir yargıya dönüştürmek için sonraki yılların postmodernizm söylemlerini ve kimlik siyasetini kullandı.

---

[91] Gitlin, *The Whole World Is Watching*, s. 234.

2 ANLAŞILMAZ BİR DİLLE KONUŞMAK

Ayaklarınızı yerden kesin. Özgürlük dengesizliktir; bağlılıkların; bizi kısıtlayan bağların, sabitleyen şeylerin, düşkünlüklerin yok edilmesidir. NORMAN O. BROWN, Love's Body [Aşkın Bedeni]

1960'lardaki isyanların sonrasında Norman O. Brown'ın Dionysusçu ve Pentekostal görüşü Anglo-Amerikan eleştirel kuramın özüne doğru yavaş yavaş yol aldı. Artık bilincin ya da maddi kurumların dönüşümünden ziyade dilin ve konuşmanın altüst edilmesi, praksisin uygun yöntemi ya da deneme tahtası olarak görülmeye başlandı. Toplumu değiştirmeyi umanların iktidar için mücadele etmek ya da yeni anlamlar ve inanışlar kurma yönünde "doğrudan" bir çabaya girişmek üzerinde yoğunlaşmaması gerektiği; bunun yerine simgeler ve söylemlerin yapısını bozmaya ve parçalamaya odaklanması gerektiği söylendi. Madun sınıflar söz dizimini yok ederek, kavramsal kategorileri parçalayarak, "farklı" kimliklerin ve söylemlerin çoğalmasını teşvik ederek ve özneyi parçalara ayırarak "uçlardan" "merkeze" gidebilirlerdi. "Anlaşılmaz bir dille konuşmanın" ekspresivist söyleminin, belli bir eleştirel düşünce okulunun (feminizm) içinde nasıl pekiştirildiği bu bölümün konusunu oluşturmaktadır.

Mary Daly çığır açıcı kitabı *Gyn/Ecology*'yi 1978 yılında yayımladığında ABD kadın hareketi daha önceki hızını çoktan yitirmişti. Kadın kültürü ve pratiğinin yeni biçimlerindeki tabana dayalı feminist "bilinç-artırıcı" ve yaratıcı, özgür tecrübenin yerini kadın topluluğu örgütleri ve Kadınların Ulusal Örgütü ve Ulusal Kürtaj Hakları Eylem Birliği gibi profesyonel lobi grupları almaya başladı. Aynı zamanda hareketin protesto etkinliğinden feminist kuramın gelişimi ve ıslahına doğru genel bir değişim de söz konusuydu. *Gyn/Ecology* bu geçişin bir önderiydi. Daly ikinci dalga

hareketin başlarındaki deneyimleri, tutarlı bir feminist felsefeye benzeyen bir şeyle birleştirdi.

De Beauvoir'ın nesli için *The Second Sex* [İkinci Cins] ne kadar önemliyse *Gyn/Ecology* de Daly'nin nesli için, radikal feminist eleştiri ve tarih yazımına özgün bir felsefi katkı olarak, o kadar önemliydi. Ataerkil kurumların, normların ve ideolojilerin eleştirisi ile tarihsel analiz yönlerinden zengin olan *Gyn/Ecology* tarih boyunca ve dünya kültürünün içinden uzanarak, Avrupa'da cadıların yakılması ve Çin'de kızların ayaklarının bağlanmasından Afrika'da kadınların törensel bir biçimde sünnet edilmesine kadar bir dizi kadın düşmanı pratiği ifşa etti. Kitabın merkezinde Yahudi-Hıristiyan mitolojisinin müthiş bir ideoloji eleştirisi vardı; Daly bu mitolojinin ataerkil önermelerini ve dilsel adetlerini, o tipik hiddeti ve yerleşik düşünceleri altüst eden coşkusuyla deldi. Totaliter hale gelen ataerkil bir projeye karşılık Daly, olumlayıcı ve yeniden inşa edici olan kendi projesini ortaya koydu: Radikal feminizmin "metaetiği". Bu metaetik kesin bir biçimde, ekspresivist (ve özcü) bir temel üzerine kuruldu.

Daly'ye göre, yüzyıllardır süren ataerkil baskı kadının susturulmasına yol açtı ve egemen dil sisteminin kendisi bu suskunluğun suç ortağı oldu ve onu meydana getirdi. Bu yüzden ataerkilliğin üstesinden gelmek için kadın direnişinin tamamen yeni bir dilinin bulunması gerekiyor. Kadınların "yeni kelimeler kullanmaya ve eski kelimelerin anlamlarını dönüştürmeye/ortadan kaldırmaya" başlamaları onlar için "pratik ve taktiksel" bir meseleydi.[1] Bizzat *Gyn/Ecology* yazarın kendi dil becerisinin vitriniydi. Daly uygarlığın "erkek egemen" niteliğini yıkmak için yeni kelimeler ve kinayeler türetti. Radikal feminist kültürün başlıca pagan imgelerinden ve modern dönem öncesi büyücülükten yararlanan Daly, Romantik bir duyarlılığı lafın baş döndürücü bir biçimde uzatılmasıyla ustaca bir araya getirdi. Daly bu ontolojik uyanış sürecini "ateşten dillerle konuşmak" (1. bölümdeki Pentekostalizmle ilgili çevirmenin notuna bakınız) olarak tanımladı (s. 340). Kadınların direnişi baskıya karşı bir "Kıvılcım" ve

---

[1] Mary Daly, *Gyn/Ecology* [Kadın/Ekoloji], Boston: Beacon Press, 1978, s. 340.

"kadınlardaki kutsal Kıvılcımı ateşleyen bir çaba olacaktı ... Kıvılcımı yakmak, Benliğin diğer ben-merkezli Benliklerle birleşebildiği kendine ait bir yer ve kendine ait hareketli bir zaman/mekan gemisi yaratmaktır" (s.319). Feminist pratik "canlandırıcı" bir biçimde tasarlanmalıydı – içe ve dışa doğru gidip gelen bir hareket/Yolculuk içinde Benliği bütünüyle dile getiren duygu belirtici bir etken fiil, Etken Çatı (s. 340). Heideggerci ontolojiden büyük ölçüde yararlanan Daly, Yaratılıştaki sessizlik ile konuşma arasındaki kutuplaşmayı tersine çevirmeye girişti. Daly şunları yazıyordu: "Başlangıçta söz yoktur. Başlangıçta işitme vardır. İp eğirenler can kulağıyla dinleyen derinliklerde ip eğirirler. ... Kadın/Ekoloji Varlığın Sona Ermesidir; Kadın/Ekoloji Yaratılıştır" (s. 424).

Gyn/Ecology, *Love's Body*'nin ekspresivist şiirselliği üstlendiği ve onu pekiştirdiği tarzın ardından gidiyor; halbuki Daly, Norman O. Brown'ın ataerkilliği üstü kapalı olarak telafi eden yanlış ve idealleştirilmiş bir kadınlık sunduğunu ileri sürerek Brown'la arasına açıkça mesafe koyuyordu (s. 67). Ancak *Love's Body*'de olduğu gibi, *Gyn/Ecology* de "kendinden geçme" halini efendinin ortadan kaldırılması için başlıca pratik olarak ortaya koydu. Josephine Donovan, Daly'nin destansı ontolojik miti hakkında şu gözlemde bulunuyordu: "Daly bu dünyanın işlerinden elini eteğini çekmiş yolculuğunu, ruhun kurtarıcı koridorunun Gnostik* miti üzerinde kuruyor. Bu mitte ruh, düşman bekçileri aşmak için yolculuğun her aşamasında doğru veya sihirli sözcükleri söylemelidir."[2] Kadınlar, "Kendinden Geçmenin Labirente Benzeyen Yolundaki Koridorlardan" geçmek zorundalar (s. 32). Ancak Ataerkililiğin duvarları; "Hayrete Düşürmek", "Yolculuk Yapmak", "İplik Eğirmek" gibi sihirli sözcükleri sarf eden kadınların sesiyle yıkılacak mıydı? Görünüşe göre Daly öyle olacağını düşünüyordu; "sihirli sözcükleri" ve ağları "sarmal şeklinde dizip" bunları olabildiğince kullanarak feministler ataerkilliğin ağını kendiliğinden çözeceklerdi. Cadalozların, ölüm sessizliğini bozarak ve donuk lafları yok ederek dilin Arka Planına ulaştığını anlıyoruz" (s. 402).

---

* Giriş bölümündeki çevirmenin notuna bakınız (s. 15).

[2] Josephine Donovan, *Feminist Theory: The Intellectual Traditions of American Feminism* [Feminist Kuram: American Feminizminin Entelektüel Gelenekleri], New York: Continuum, 1985, s. 155.

Daly'nin düşüncesi, dönemin Amerikan kadın hareketi üzerinde kayda değer bir etkide bulundu. *Gyn/Ecology* özellikle, bazı kadınların tek ya da en iyi praksis biçimi olarak gördüğü lezbiyen ayrılıkçılığı için kuramsal meşruiyet sağladı. Lesbian Nation [Lezbiyen Topluluğu] gibi ayrılıkçı gruplar siyasi olarak radikalleşmiş lezbiyenlere, inananlar topluluğunun kendini doğrulayan mekanına sığınarak Babil'den (ataerkilliğin acımasız ve yaygın yozlaşmış biçimi) kurtulmayı önerdiler. Ne yazık ki, feminist düşünce ve pratikteki ütopik eğilim radikal feminizmi bir toplumsal değişim siyasetine dönüştüremedi.[3] Ayrılıkçılık; gelecekteki temsili topluluğun yaşamını sürdürmek, daha geniş olan toplumun normlarını değiştirmekten daha önemli olduğu ölçüde; bir strateji olmaktan ziyade antinomyan bir isyan biçimiydi.

Diğer yandan Hegel için, Ötekiye karşı verilen özneleraarası mücadele, gittikçe daha geniş bir diyalektik içinde "dışa doğru" yayılan tarihin diyalektiğinin bir parçasıydı; Daly'nin "diyalektiği" ise kesin bir biçimde içe dönüktü, dişi Benliğe yönelmişti. Sanki Daly zaman olarak gerilere gitmeye karar vermişti; Hegel'in de öncesine, ilk Romantiklerin düşüncelerine (bunlardan Hegel'in kendisi de yararlanmış ama bunların ötesine geçmişti) kadar gitmişti.

Fichte ve Herder'e göre, insanların dillerinin farklılaşması insanlar arasında kültürel ve varlıksal ayrımların ortaya çıkmasıyla sonuçlanmıştı. Alman *halkının* (*volk*) kendine özgü doğası olduğunu savunan Fichte böylece, dilin "her zaman için [bir] halkın mevcut ortak yaşamından" oluştuğunu ileri sürdü; öte yandan Fichte, bir halkın arasında yaşayan yabancıların daha kapsamlı olan organik kültürü dönüştürmediklerini, bunun yerine kendilerinin dönüştüğünü iddia etti. Fichte şöyle diyordu: "Bu yüzden, onlar dili biçimlendirmez; *dil onları biçimlendirir*."[4] Kısacası dil,

---

3 Kathy Miriam, "Rethinking Radical Feminism: Opposition, Utopianism and the Moral Imagination of Feminist Theory" [Radikal Feminizmi Yeniden Düşünmek: Feminist Kuramın Muhalefeti, Ütopyacılığı ve Ahlaki İmgelemi], Doktora Tezi, University of California (Santa Cruz), Mart 1998.

4 J. G. Fichte, "Fourth Address" [Dördüncü Söylev], *Addresses to the German Nation* [Alman Ulusuna Söylevler], New York: Harper and Row, 1968, s. 52 (vurgu bana aittir).

insan gerçekliğini oluşturur.[5] Daly bu kavramı aldı ve feminist metaetiğini bunun üzerinde inşa etti. Şunları yazıyordu: "Dişi Benlik mülksüzleştiğinde, canlandığında edilgen çatıların menzilinden uzaklaşır ve Benliğini, birbirini izleyen yaratma edimleriyle ifade ederek kendi Etken Çatısını başlatır. Kendi Benliğini yarattığında yeni bir mekan yaratmış olur" (s. 340). Böylece ekspresivist ideolojilerin tipik öznesi Munchausen'i[*] yaratmış olur: Kendisini yozlaşmış bir dünyanın pisliğinden kendi saçlarıyla kurtaran özne. Romantik düşüncede yinelenen bir tema da benliğin yoktan (*ex nihilo*) yaratılması düşüncesiydi.[6] 1970'lerde lezbiyenlerin kullandığı "Kadını Kendisi Doğurur" yazılı bir posterdeki anlayışı Daly *Gyn/Ecology* kitabında aşağıdaki satırlarla saptıyordu: "Sessizliğimizi bozarak, adı konmayan şeylerin adını koyma cesaretini Benliklerimizde ve birbirimizde ortaya çıkararak erkeklerin ürettiği mitimizin ana bileşenlerini dönüştürüyoruz."[7]

Ekspresivist düşünce yapısı (büyüleyici bir biçimde hem hegemonik düzeni yıkmayı hem de yeni bir benlik şekillendirmeyi başaran kendinden geçmiş bir konuşma türü) daha sonraki feministler tarafından da benimsendi. Chicana[**] yazar Gloria Anzuldua'nın *Gyn/Ecology*'den yalnızca iki yıl sonra yazdığı "Anlaşılmaz Bir Dille Konuşmak: Üçüncü Dünyanın Kadın Yazarlarına Bir Mektup" adlı eseri, feminist ekspresivist çizgideki önemli bir dönüşümü saptadı. Gerçek bir kimliğin sınandığı nokta dildi.

---

[5] Donna Haraway, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature* [Maymunsular, Siborglar ve Kadınlar: Doğanın Yeniden İcadı], New York: Routledge, 1991, s. 78 (vurgu yazara aittir).

[*] 18. yüzyılda yaşamış bir Alman soylusu olan Baron von Münchhausen, katıldığı seferlerde başına gelenlerin anlatıldığı palavralarla meşhurdur. Bu palavraların arasında düşmanın attığı bir topun üstüne oturup uçması, hilal şeklindeki aya ip dolayıp ona tırmanması ve atıyla beraber bir bataklığa saplanmış vaziyetteyken saçlarını bir ip gibi kullanarak bataklıktan atıyla beraber kurtulması yer alır (ç.n.).

[6] Bakınız Isaiah Berlin, *The Sense of Reality: Studies in Ideas and Their History* [Gerçeklik Hissi: Fikirler ve Onların Tarihi Hakkında İncelemeler], New York: Farrar, Straus and Giroux, 1966, s. 184; Norman O. Brown, *Love's Body* [Aşkın Bedeni], New York: Random House, 1966, s. 262.

[7] Daly, *Gyn/Ecology*, s. 34.

[**] Meksika kökenli ABD'li (ç.n.).

"Etnik kimlik dilsel kimliğin ikizidir – ben konuştuğum lisanım."[8] Anzuldua'nın gözlemine göre, renkli derili kadınların susmaları ve gizli saklı kalmaları sağlandı. Renkli derili lezbiyenler "var olmuyorlardı bile". Hayret verici var olmama, "kadınların sesinin de duyulmamasından kaynaklanıyordu. Dışlanmış kimseler ve deliler gibi anlaşılmaz bir dille konuşuyoruz."[9] Çözüm şuydu: Beyaz, erkek topluluğun yaratıcılıktan ve gerçeklikten yoksun sesini benimsemek yerine "anlaşılmaz bir dille konuşmak". Chicana Benlik, dile dayalı iç dökme ve düzensizlik yoluyla, hegemonik düzenin yozlaşmış ve boğucu dilini yok edecekti. Kathy Kendall, Anzuldua'ya yazdığı ve "Anlaşılmaz Bir Dille Konuşmak" adlı eserde de yayımlanan mektupta şöyle diyordu: "Audre [Lorde] sesimizi yükseltmemiz gerektiğini söyledi". Ancak Daly'nin söyleminde olduğu gibi, Anzuldua da siyasal praksisi, daha önceden var olan bir özün ya da içsel benliğin keşfedilmesine indirgemişe benziyordu.[10] Kimlik, kendini dışa vurma yoluyla, tıpkı sanatsal bir yaratı gibi bir benliğin "merkezinden" *yoktan (ex nihilo)* ortaya çıkar. "Yazma sebebimi neden mazur göstermeye çalışayım ki? Chicana olduğumu, kadın olduğumu neden mazur gösterme ihtiyacı duyayım? Benden neden hayatta olduğumu mazur göstermemi de isteyebilirsiniz. ... Yazma eylemi, ruh oluşturma, simya eylemidir. Benliğe, benliğin merkezine olan arayıştır."[11]

İçsel ruha olan bu "dönüş" iyi tasarlanmış bir saflığı gerektiriyordu. Romantikler ve antinomyanlar akla şüpheyle yaklaşarak, bilim ve ampirik bilginin karşısında mit oluşturma ve sanatı ayrı-

[8] Gloria Anzuldua, "How to Tame a Wild Tongue" [Vahşi Bir Dil Nasıl Evcilleştirilir], *Borderlands/La Frontera* [Sınır Bölgeleri], San Francisco: Spinsters/Aunt Lute, 1987, s.59.

[9] Gloria Anzuldua, "Speaking in Tongues: A Letter" [Anlaşılmaz Bir Dille Konuşmak: Bir Mektup], Cherrie Moraga ve Gloria Anzuldua (der.), *This Bridge Called My Back: Writings by Women of Color* [Bu Köprü Geçmişimi Haykırıyordu: Renkli Derili Kadınlardan Yazılar], New York: Kitchen Table, Women of Color Pres, 1983 içinde, s. 165.

[10] Örneğin, Anzuldua ve Moraga, *This Bridge*, s. 195.

[11] Age., s. 169.

calıklı bir konuma getirdiler.[12] Kimlik siyaseti söyleminde, tarih de benzer bir biçimde mitsel ya da mitlere yol açan amaçlar için kullanılır. Kendini yaratma; duyular karşısında duygulara, akıl karşısında estetik dışavuruma değer vermek anlamına gelir.[13]

Siborg Anlaşılmaz Bir Dille Konuşuyor

1970'lerin sonu ve 1980'lerin başındaki kimlik siyaseti söylemlerinde, Altmışlara olan varoluşçu tutkunun kalıntıları hâlâ görülüyor; örneğin hakikiliğin yüzsüz bir biçimde göklere çıkarılması, geleneklere karşı isyan edilmesi ve içsel bir özün dayanağı olarak organik mizaç. Ancak birkaç yıllık süre zarfında eleştirel kuramcılar, Yeni Sol'un ilk zamanlarına ve ikinci dalga feminist pratiğin başlangıçlarına hayat veren hümanist sıcaklığın son kalan izlerini metinlerinden büyük bir özenle çıkarıp attılar. Postmodernistler, hippilerin ve radikal feministlerin coşkun Romantizminden sıkılmışçasına, daha önceki ekspresivist anın yalnızca biçimsel yönlerini devam ettirirken, başlangıçtaki hareketlere karşı konulamaz bir canlılık ve güç kazandıran kültürel yönleri (örneğin tüketicinin maddiyatçılığını ve profesyonelliğini reddetme, teknoloji eleştirisi ve bilinç artırmaya olan inanç) bir kenara atacaklardı. Ve Mizaç artık, yerleşik düşünceleri yıkmaya çalışan değerlerin başlıca kaynağı olarak görülmeyecekti.

Donna Haraway'in "Bir Siborg Manifestosu: Yirminci Yüzyılın Sonunda Bilim, Teknoloji ve Sosyalist-Feminizm" adlı eseri bu geçişi gösteren en önemli belgelerden biridir. Belki de 1980'lerin ve 90'ların bu kadar yaygın okunan tek risalesi olan Siborg Manifestosu, kültürel çalışmalar alanında tek bir tane değil birçok küçük endüstrinin oluşmasına yol açtı.[14] Haraway'in denemesi;

---

[12] Bob Fitch, "On Nietszche: The Last Philosopher on the First Man" [Nietszche Üzerine: İlk İnsanla İlgili Son Filozof], yayımlanmamış metin, 1998 civarı.

[13] Berlin, The Sense of Reality, s. 178.

[14] "Manifestonun" değişik bir biçimi ilk olarak *Socialist Review* dergisinde yayımlandı; bakınız Donna Haraway, "Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s" [Siborglar İçin Manifesto: 1980'lerde Bilim, Teknoloji ve

postmodernizmin, özcülüğün şeytanlarını başarıyla kovduğu anı simgeliyor; ancak yine de, ekspresivist düşünce yapısını yeni bir soyutlama düzeyinde *biçimsel* olarak koruyor.

Manifesto'nun daha kapsamlı siyasal bağlamı; ABD'deki dindar sağın, "aile değerleri" konusundaki övülen programını ulusal politika haline getirme başarısıydı. Ancak Haraway'in daha öncelikli siyasal amacı, postyapısalcı feminizmin ikinci dalga feministlerdeki "öncü" kavramı karşısında elde ettiği kazanımları pekiştirmekti. Çalışmasına yapmacık bir itirafla başladı. Ona göre Manifesto bir "imansızlık" örneğiydi, bir sapkının yerleşik hakikatlere yönelttiği "ironik" bir saldırıydı. Kafasında bir yandan Mary Daly ve Catherine MacKinnon gibi radikal feministlerin genel düşünceleri, diğer yandan Herbert Marcuse ve Carolyn Merchant gibi modern bilimi eleştiren insanlar vardı – Haraway denemesinde bu dört eleştirmeni de isimleriyle andı.

Manifesto iki büyük sorunsalı ele aldı. Birincisi, kuramda öznenin konumuydu. Renkli derili feminist kadınlar, feminizmin öznesinin ("kadın") sözde birliğini sert bir biçimde sorgulayarak tek bir öznenin kibrinin kadınların yaşantılarındaki gerçek farklılıkları (örneğin ırk ve cinsiyet farklılıkları) gizlemeye hizmet ettiğini ileri sürdüler. Bu arada birbirini izleyen postyapısalcı kuramcılar "özneyi" söylemin sırf ikincil ürününe indirgemişlerdi. Bu, feminist praksis için ontolojik bir temel arayan radikal feminizmin organikçiliğinden* (organicism) tam yüz seksen derecelik bir dönüştü. Özcülüğü reddeden ve kadınların toplumdaki durumuyla ilgili daha iyimser tasvirlere akın eden "toplumsal cinsiyet kategorileriyle oynayan" (ludic) feministlerin ve eşcinsel eylemcilerin ortaya çıkışından cesaret alan Haraway ve diğer yazarlar böylece, Andrea Dworkin ve Catherine MacKinnon gibi pornografi

---

Sosyalist Feminizm], *Socialist Review* 80 (1985), s. 65-108 (Türkçe çevirisi için: Donna Haraway, *Siborg Manifestosu*, çeviren: Osman Akınhay, İstanbul: Agora Kitaplığı, Eylül 2006). Bu deneme daha sonra Haraway'in *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature* adlı eserinde yayımlanmıştır.

* Yaşamın belirleyicisinin bireysel organların işleyişinden ziyade bir organizmanın bütünsel örgütlenmesi olduğunu savunan kuram (ç.n.).

karşıtı feministleri, iktidarın basite indirgenmiş bir tanımına kapıldıkları ve kadınların yaşantısını feminist bir epistemolojinin sıçrama noktası olarak safça benimsedikleri gerekçesiyle eleştirdi.[15] Postyapısalcılar, feminizmin durağan ve özkimliğe sahip öznesinin söz konusu olduğu eski model yerine, kendisi başlı başına iktidarın ya da söylemin bir sonucu olan, parçalara ayrılmış ve dağınık bir "özneyi" öne çıkardılar.

Manifesto'da incelenen ikinci büyük sorunsal, akademik feminizm ile teknolojik bilim arasındaki ilişkiydi. Feminist bilimkurgudan olduğu kadar renkli derili kadınların hikayelerinden de yararlanan Haraway, yeni bir posthümanist "öznenin" yaratıcı değişimini elde etmek için, "Siborg" olarak adlandırdığı yeni bir kinaye ve mit oluşturdu. Siborg bu yeni gayriöznenin belirtisi olarak, "kadınların birliği" yönündeki geleneksel fetişten bir kopuşu temsil ediyordu (s. 159). Siborg; sözde kadını oluşturan "özümlenemez" ve indirgenemez çeşitli kimlik ve söylem oyunlarını alt etmeye çalışmak yerine, yeni bir farklılık ve "yakınlık" siyasetinin koordinatlarını belirleyecekti (s. 155). Siborg böylece postmodernliğin ta kendisini temsil ediyordu. Postmodern durumun yerinden ettiği birçok şeyi, kimlik ve kültürün sürekli olarak dengesinin bozulması ve tersine çevrilmesini simgeliyordu.

"Siborg Manifestosu" bu açıdan, Norman O. Brown'ın ekspresivist mistisizminin daha da geliştirilmiş hali olarak işlev gördü. Haraway bir yandan, Brown'ın "tahakkümden ... tek kaçış yolunun ... fantezi ve kendinden geçme olduğunu, onun siyasal topluluğu esas olarak erkek egemen halinde sorgulamadan bıraktığını" ileri sürerek *Love's Body*'yi açıkça eleştirdi. Brown "doğayı, kendisine topyekün bir geri dönüşle ibadet edilen bir fetiş haline" getirerek sosyalist feminizme "ihanet etmişti".[16] Kuşkusuz Haraway'in doğayı karşıt bilincin temeli olarak görmeyi reddetmesi, Brown'ın çerçevesinden çarpıcı bir sapmayı gösteriyordu. Diğer yandan Manifesto'da, Haraway'in Brown'ın ekspresivizmine olan borcu dikkate değerdi. Haraway, Brown'ın

---

[15] Haraway, "Manifesto", *Simians, Cyborgs, and Women*, s. 158 ile karşılaştırın.

[16] Haraway, Simians, Cyborgs, and Women, s. 9.

dilsel çözülme fetişiyle gerçek anlamlara bağlılığın (literalism) ve mutlak anlamın ortadan kaldırılması konusundaki fetişini olduğu gibi yansıtarak, "siborg siyasetinin gürültüye önem verdiğini ve kirliliği savunduğunu [*aynen böyle geçiyor*] yazıyor" (s. 176). Ve Haraway, Brown'ın gizemli birleşme kavramına eleştirel yaklaşırken, okuyucusundan "inandırıcı ve tabu halindeki ... birleşmelerden haz duymalarını" istiyor (s. 173). Haraway daha etkileyici bir biçimde, Brown'ın Pentekostal temasını defalarca tekrarladı; bu tema "yeni sağın olağanüstü kurtarıcılarından oluşan gruplara korku salmak için feministlerin anlaşılmaz bir dille konuştuklarının hayal edilmesini" gerektiriyordu (s. 181).

Siborg Manifestosu, Babil'de "kaybedilmiş olan" birliğe (yani Marksist sosyalizme) karşı cepheden kuramsal bir saldırıydı. Haraway tekdüze bir biçimde şunu söylüyordu: "Siborg siyaseti ... kusursuz iletişime karşı, anlamın tamamını kusursuzca açıklayan tek kodluluğa karşı bir mücadeledir" (s. 176). Daha önceden söz konusu olan, "yaşantının tamamen sadık bir biçimde aktarılması ve ortak bir dile olan feminist arzu totaliterleştirici ve emperyalistti" (s. 173). Değişik kimlik ve pratik türlerini açıklayabilecek ve onları bir diğerine karşı anlaşılır kılacak evrensel koda karşı, feministler "betimlemeye ve hakiki biçime karşı çıkmalılardı"; ancak diğer yandan "etkili yeni kinayelerde, yeni mecazlarda, tarihsel olasılığın yeni dönemeçlerinde ortaya çıkacaklardı. Bu süreç için, bütün kinayelerin tekrardan yön değiştirdiği krizin değişim noktasında, kendinden geçmiş hatiplere ihtiyacımız var."[17] Bu ısrarlı metafor ya da durmak bilmeyen "farklılık" akını açıkça Haraway tarafından, yasaklayıcı ve normatif bir işleve hizmet etmesi için tasarlandı. Toplumsal hareketler "bir daha asla ... bütünün parçaları olarak, belirgin olmayanlarla kaynaşmış belirgin varlıklar olarak, tektanrıcılığın bir Öznesine ve

[17] Donna Haraway, "Ecce Homo, Ain't (Ar'n't) I a Woman, and Inappropriate/d Others: The Human in a Post-Humanist Landscape" [İşte İnsan, Ben (Biz) Kadın Değil Miyim (Miyiz) ve Uygunsuz(laştırılmış) Ötekiler: Post-Hümanist Bir Manzarada İnsan], der. Judith Butler ve Joan Scott, *Feminists Theorize the Political* [Feministler Siyasal Olanı Kuramlaştırıyorlar], New York: Routledge, 1992 içinde, s. 86 (vurgu bana aittir).

onun laik sapkınlarına hizmet eden birleştirici ve tamamlayıcı özneler olarak bir araya gelmeliler."[18] "Anlaşılmaz bir dille konuşmak", praksisin bir tür "ahlaki yükümlülüğü", meşru ve gayrimeşru söylem biçimlerini ayırt etmenin bir yolu oluyor.

Aslında Haraway'in Manifestosu Mary Daly'ye yönelmiş planlı bir darbeydi. Haraway, Daly'nin "kıvrımlı bir dansa" olan mest edici benzetmesini (Daly'nin daldan dala atlayan kelime oyununa ve yeni sözcükler, yeni anlamlar kullanmaya olan aşkı) kendine mal etti.[19] Ancak o, Daly'nin feminizminin dağınık organikçiliğinden arta kalan profesyonelleşmiş feminist söylemi arındırmak konusunda ciddiydi. Manifesto böylece, insan kültürünü doğadan kopararak, kültürel feminizmin en "can alıcı noktasında" onun yapısını bozmaya girişti.

Daly'ye göre kadınların maruz kaldığı baskının çözümü, binlerce yıl boyunca kadınları köleleştirmiş ve aşağılamış olan erkek egemen kültürle kadınlar arasına sınırlar koymaktan geçiyordu. Daly, Dionysus'u "sınırları ihlal eden, kadınları çıldırtan biri" olarak göklere çıkardığından Norman O. Brown'a hususi bir saldırıda bulundu. Sınırsızlıkla ilgili laflar gerçekte, kadınlar ile erkekler arasındaki esas güç farklılıklarını gizlemeye yarıyordu.[20] Kısacası Dionysus, Apollo'nun kadın kılığına girmiş halinden başka bir şey değildi.[21] Brown'ın "benzeşme ve kaynaşma çağrısını" reddeden Daly, kadınların kendilerine ait sınırları inşa edecekleri "radikal feminist bir kendinden geçme" önerisiyle karşılık verdi.[22] Daly özellikle, yaşam dünyasının düzenin öldürücü fetişine tabi olmasını eleştiriyordu. İronik olarak, Daly en öfkeli sözlerini siborglar için sarf etti – onları kadınların öznelliğinin kesin bir felaketi olarak gördü. "Erkeklerin doğurmasına yönelik genetik mühendislik kadınsız 'yaratma' girişimidir. Erkeklerin tasarladığı yapay rahimlerin, yarı

---

[18] Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women*, s.3 (vurgu bana aittir).

[19] Age., s. 181.

[20] Daly, *Gyn/Ecology*, s. 66; bakınız Daly'nin "The Illusion of Dionysian' Freedom" [Dionysusçu Özgürlük Yanılsaması] başlıklı bölümü, s. 64-69. "Sınır ihlalinin sözde yaratıcı gücü...kadınların bedenlerine/ruhlarına ve kendi türümüzün tamamına açık bir saldırıdır" (s. 71).

[21] Age., s. 67.

[22] Age.

canlı yarı robot siborgların, klonların üretilmesi – bütün bunlar erkek egemen nitelikte sınır ihlalinin tezahürleriydi."[23]

Ancak Haraway bu yadsımayı yadsımaya çalıştı: Daly'nin, kadınların hayatlarıyla araçsal akıl ve tekno-bilim incelemeleri arasındaki sınırlarda her gezinme çabasını tersine çevirmeye çalıştı. Brown'ın "şeyler arasındaki sınırların ortadan kaldırılması" çağrısını[24] yineleyen Haraway, "siborg mitinin, ilerici insanların siyasi çalışmanın bir parçası olarak inceleyebildikleri ihlal edilmiş sınırlar, etkili birleşmeler ve tehlikeli olasılıklar hakkında" olduğunu yazıyordu (s. 154). Kadın öznelliği ve özgürlüğünün umut vaat eden dayanağı olmaktan uzak olan sınırlar, köklerinin kazınması ve yok edilmesi gereken düşmanlardır; Manifesto'nun kimlik değişimini sürekli tekrarlayan ilahisinin sebebi de budur. Siborg görünümü, "sınırdaki melezleri" simgeleyen Centaur ve Amazon gibi eski mitsel melez kişilikleri anımsatıyordu (s. 180). Marx ve Engels'in manifestosunda olduğu gibi, Haraway de kapitalizmin kimliği sürekli değiştirdiğini ve onu yeniden oluşturduğunu ileri sürdü. Ancak Marx ve Engels kapitalizmin ayrıştırma ve kargaşa yaratma sürecini diyalektik olarak ele alırlarken, Haraway modernliğin esas dinamiğini (yani "katı olan her şeyin buharlaşması") kendi başına iyi bir şey olarak gördü. Haraway'in çizdiği çerçeveye göre dengesizlik, devrimci toplumsal değişimin gökten inen ilahi kurtarıcısı olur.[25]

Manifesto kapitalist teknobilimi, tarihin etkili aracı olarak görür. Böylece Haraway bir anlamda, siborga yürümesi için ayaklar, kendinden geçmiş bir konuşma içine girmesi için diller vb. verir. Teknobilim, engelleri ve sınırları ortadan kaldırarak ve ontolojik ve epistemolojik kesinlikleri ("ikicilikleri") bulandırarak, yeni "hazlar" ve "radikal" siyasi olasılıklar yaratır. Tekrar hatırlatmak gerekirse postyapısalcı düşüncede sınırları ihlal etme gereksinimi, Batılı geleneğin merkezinde yer alan ve belirgin bir biçimde ezilenlerin normalleştirilmesinin ve boyunduruk altına alınmasının ardındaki kötü niyetli suçlular olarak görülen ikicilik-

---

[23] Daly, *Gyn/Ecology*, s. 71.
[24] Brown, *Love's Body*, s. 247, 249.
[25] Haraway, Simians, Cyborgs, and Women, s. 165.

lerin yapısını bozma ihtiyacından ileri gelir. Haraway şöyle yazıyordu: "İleri teknoloji kültürü bu ikiciliklere ilgi çekici yollarla meydan okuyor. İnsan ile makine arasındaki ilişkide kimin imal ettiği, kimin imal edildiği açık değil" (s. 177). Haraway şöyle devam ediyor: "Makine canlandırılacak, tapılacak, egemen olunacak bir nesne değildir. Makine bizdir, bizim süreçlerimizdir, cisimleşmemizin bir görünümüdür. ... Sınırlardan sorumluyuz; biz bizzat sınırlarız" (s. 180).

Şu sonuncusu ne kadar da tuhaf bir ifade: Bir canlı ile bir nesne arasında faydalı bir ayrım yapamayız. "*Makine ve organizma hakkındaki, teknik olan ve organik olan hakkındaki biçimsel bilgimizde temel, ontolojik bir ayrım yoktur*" (s. 178). Bacon ya da Descartes'ı bile (ikisinin de canlı yaratıkları mekanik tabirlerle görme gibi tuhaf bir eğilimleri vardı) şaşkına uğratacak böyle bir iddia, sırf epistemolojik bir eleştiri olmanın ötesinde pozitivist bir metafiziğin uç noktalarına kayıyor. Haraway'e göre artık dünyayı meydana getiren biz özneler değildir: Artık, kendi elimizle meydana getirdiğimiz şeyler bizi yaratıyorlar. Haraway'e göre, "siborg bizim ontolojimizdir; o bizim siyasetimizi oluşturur".[26] Makineler bizim "dost canlısı benliklerimizdir" (s. 178).

Haraway'in "Siborg Manifestosu"nu yazdığı sırada, şirketlerin makineler ile insanlar arasındaki geleneksel ayrımı ortadan kaldırmak için giriştikleri araştırma masraflarına ve reklam kampanyalarına milyarlarca dolar akıtmaları da dikkate değerdir. İleri teknoloji uzmanları ve Nicholas Negroponte (MIT'nin medya laboratuarının başındaki adam) gibi ticari girişimciler, genellikle kavramsal düzeydeki makine/insan ayrımını silerek, makineler hakkındaki yaygın düşünceyi değiştirmenin yeni yollarını buluyorlardı. Negroponte şöyle yazıyordu: "Bilgisayarlar yavaş yavaş kişilik kazanıyorlar. ... Bir makinenin kişiliği onu eğlenceli, gevşetici, kullanışlı, arkadaş canlısı ve ruhen daha az 'mekanik' hale getirir. Yeni bir kişisel bilgisayarı eğitmek daha çok yavru bir köpeği terbiye etmek gibi olacak."[27] Apple bilgisayar firmasının

---

[26] Age., s. 150.

[27] Nicholas Negroponte, *Being Digital* [Dijital Olmak], New York: Alfred Knopf, 1995, s. 218.

1997 yılında yaptığı ve son derece başarılı olan "iMac'e Merhaba De" kampanyası da bu bağlamda değerlendirilebilir. Diğer şirketler de benzer bir biçimde, hayvan davranışlarının ürkütücü derecede taklidini yapan mekanik ve bilgisayarla donatılmış "evcil hayvanları" pazarladılar.

Haraway aşağıdaki kavramsal eşleşmeleri "baş ağrıtıcı ikicilikler" olarak tanımlıyor: "Benlik/öteki, zihin/beden, kültür/doğa, erkek/kadın, uygar/ilkel, gerçeklik/görünüş, bütün/parça, aracı/kaynak, yapan/yapılan, etken/edilgen, doğru/yanlış, hakikat/yanılsama, toplam/kısmi, Tanrı/insan" (s. 177). Ancak kuramcının zekice hilesi eşi görülmemiş bir yanılgıyı gizliyor – ontolojik ve toplumsal olguların bir araya gelişi. "Yapan" ile "yapılan" arasındaki ayrım, erkek ile kadın ya da Tanrı ile insan arasındaki ayrımların gerçekten aynısı mıdır? Doğru ile yanlış arasındaki farklılık bir "ikicilik" midir? Hakikat ile yanılsama (hatta hakikat ile yalan) arasında bir ayrıma gitme girişimine ne demeli? Bütün ile parçalar ya da gerçeklik ile görünüş arasındaki ayrım ("ikicilik" değil), toplumsal cinsiyet (ya da ırk) gibi toplumsal olarak kurgulanmış ayrımlarla karşılaştırılabilir mi? Bütün bunlar arasındaki en temel ontolojik ayrıma (insanlar ile şeyler arasında olanına) ne demeli?

Haraway'in siborgu ne erkek ne kadın, ne insan ne hayvan, ne insan ne makine, ne özne ne de nesnedir; o, bütün sınırları aşan bir varlıktır. Haraway böylece şeyleştirme (insanlara şey, makinelere insan muamelesi yapma) yapıyor ve bu şeyleştirmeyi mantıksız bir biçimde feminist praksisin başlıca üretken süreci olarak baş tacı ediyor.

Böylece, Altmışlarda yabancılaşma ve şeyleşmeye karşı hümanist bir isyan olarak gelişmiş olan ekspresivist dürtü Manifesto'yla beraber, ilk başlardaki tinsel boyutlarının kalıntılarını başından defetti. Haraway'in postyapısalcı teknolojik iyileşmesiyle Theodore Roszak'ın *Bir Karşı-Kültürün Oluşumu*'nu yan yana koyduğumuzda önemli bir zıtlık görülebiliyor.

Roszak *Bir Karşı-Kültürün Oluşumu*'nda, teknobilimin karşı kültürel eleştirisine olan yakınlığını yalın bir biçimde ifade etti. Roszak'a göre termonükleer bir savaş başlatma yönündeki "rasyonel" söylem ahlaki olarak ne kadar mazur görülemezse, hay-

vanlar üzerindeki bilimsel deneylerin vurdumduymaz vahşiliği de o derece mazur görülemez. Roszak şöyle yazıyordu: "Laboratuardaki deneylere maruz kalan hayvanların kaderine iç geçirmek genellikle uç noktada bir tuhaflık olarak görülüyor."[28] Yıllar sonra *İkinci Binyılda Mütevazı Tanıklık*'ta (teknobilimsel araştırmanın metalaşmış kültüründeki kinayelerin başkalaştırılmasının doğaçlama panoraması) Haraway, hem Daly'nin yaşamın araçsallaştırılmasına duyduğu kızgınlığa hem de Roszak'ın hayvanlara acı çektirilmesine karşı kurduğu empatiye sırtını çevirecekti.[29] Canlı, Nietzschevari bir edayı benimseyen Haraway şöyle yazıyordu: "Charles River [Laboratuarlarındaki] ... ve bütün laboratuarlardaki fareler ... sinir sisteminden hormonlara kadar, kemirgen hislere ve faresel bilişe işaret eden bütün biyolojik niteliklere sahip olan duyumsayabilir varlıklardır; bu yönüyle de, bilimsel anlatılara göre bizim insangillerin akrabasıdırlar."[30] Haraway burada ironiyi, hayvani özneye karşı geliştirilecek herhangi bir hissi yaklaşımdan kendisini ve bizi uzak tutmak için kullanıyor. Bu arada ampirik iddialara karşı duyulan postyapısalcı rahatsızlık, Haraway'in hayvan bilişinden sadece "bilimsel anlatılara" uyan bir nitelik olarak bahsetmesine yol açar – sanki kendisinin ve bizim, farelerin ontolojik ve ahlaki konumları üzerine kafa yormamızı temize çıkarmaktadır. Haraway şöyle yazıyor:

> *Bu olgunun, fareleri üzerinde araştırma yapılan organizmalar olarak kullanmayı ahlaki olarak kabul edilemez kılmadığını düşünüyorum; ancak canlıları bu şekilde kullanmaktan dolayı masum olmayan bir sorumluluk taşımak zorunda olduğumuzu ve Transgenik Fare™ ya da diğer türden laboratuar hayvanları hakkında sadece test sistemleriymiş, test araçlarıymış, metaymış ve daha zeki memelilerin amaçları için araçmış gibi bahsedilmemesi, yazılmaması ve hareket edilmemesi gerek-*

[28] Theodore Roszak, *The Making of a Counter-Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition* [Bir Karşı-Kültürün Oluşumu: Teknokratik Toplum ve Onun Gençlik Muhalefeti Üzerine Düşünceler], New York: Doubleday, 1969, s. 276.

[29] Haraway, *Modest-Witness @ Second Millennium* [İkinci Binyılda Mütevazı Tanıklık].

[30] Haraway, Simians, Cyborgs, and Women, s. 82.

tiğine inanıyorum. Batının biyokültürel taksonomik sistemlerindeki diğer familyaların üyeleri gibi, bu kardeş memeliler de hem bizdendir hem de bizden değildir; onları bu yüzden kullanıyoruz. ... Kültürel pratik ve pratik kültür olarak teknobilim ... oyunun kuralları dahilindeki öznelerin ve nesnelerin bütün anlamlarına, kimliklerine, fizikselliklerine ve sorumluluklarına karşı bir dikkat gösterilmesini gerektirir.[31]

"Doğal" dünyanın metalaştırılmasının etik ya da siyasi sonuçları hakkında ve AIDS ya da şeker hastalığının etkisinde bulunan dünyaya getirilmiş, ya da sırtlarında insan kulakları büyütmek ya da Big Pharma firmasına ilaç üretmek için meydana getirilmiş talihsiz hayvanlara uygulanan olağandışı vahşet hakkında Haraway'in dile getirebileceği bundan ibarettir. Etik bir çerçeveye benzeyen en ufak bir şey bile mevcut değildir.

Ancak daha da kötüsü, *Mütevazı Tanıklık*'ta anlatılan hikayenin bıraktığı karşı konulamaz izlenim, genetik mühendisliğinin başlı başına dönüştürücü, hatta belki de "eleştirel" pratiğe yönelik bir yöntem olduğudur. Haraway, Mary Daly'nin bir kavramını aldığının (ve tersine çevirdiğinin) son defasında Transgenik Fareyi bir "vampir" olarak tanımlıyor. Daly bu kinayeyi, kadınların kültürünün Yahudilik-Hıristiyanlık tarafından asalakça sömürülmesini tarif etmek için kullandı. Ancak bu noktada Haraway vampirde, bir kurtarıcının, sınırları yıkıp geçen birinin kişiliğini buluyor:

Vampirlerin varlığı neslin saflığını, türün kesinliğini, topluluğun sınırını, cinsiyetin türünü, ırkın sonunu, nesnelerin durgunluğunu, öznelerin canlılığını ve toplumsal cinsiyetin açıklığını kinayeleştirir. ... İhlal ve olasılık şekilleriyle Avrupa Hıristiyan topluluğunun organik-kutsal engellerinden kaçma şekilleri ortaya çıkar, vampirler kategorileri yerlerinden oynatırlar. ... [V]ampirler muğlaktır – tıpkı sermaye, genler, virüsler, transseksüeller, Yahudiler, Çingeneler, fahişeler ya da aklını saflıkla bozmuş, hızla değişen bir kültürde ortak bir karmaya katılabilen her kim varsa onlar gibi (s.80).

---

[31] Haraway, *Modest-Witness @ Second Millennium*, s. 82 (vurgu bana aittir).

Haraway burada da, toplumsal kategorilerle ontolojik kategorileri bir araya getiriyor – "nesnelerin durgunluğu" "cinsiyetin türüyle, ırkın sonuyla" eşdeğer kılınmış. Böylece genetik mühendisliği, türler arasında "ontolojik" olarak kabul edilmiş sınırları bulandırırken esasen ilerici olmuş oluyor. Transgenik Fare, sınırları yerle bir eden bir "vampir" olarak, anti-ırkçı anti-cinsiyetçi devrimci bir aktördür. "Üretken olsun veya olmasın, Transgenik Fare™ şimdiden büyük bir göstergebilimsel iş başardı" (s. 80). Ekspresivizm uzun bir yol kat etmişti.

Günümüzdeki postyapısalcı eleştirmenler Haraway'in "siborglarını" ve vampirlerini kullanmakta ısrar ediyorlar ve hâlâ insanlar ile şeyler arasındaki "sınırların aşılmasını" göklere çıkarıyorlar. Örneğin Michael Hardt ve Antonio Negri çok satan kitapları *İmparatorluk*'ta "insanlarla makinelerin melezleşmesinin" içkin gücünü onaylıyorlar.[32]

> *Bedenler, yeni insan-sonrası bedenler yaratmak için bizzat dönüşürler ve başkalaşırlar. Bu bedensel dönüşümün ilk koşulu insan doğasının hiçbir şekilde bir bütün olarak doğadan ayrı olmadığının, insan ile hayvan, insan ile makine, erkek ile kadın vs. arasında durağan ve kaçınılmaz sınırların bulunmadığının kabul edilmesidir; bu, bizzat doğanın, giderek yeni başkalaşımlara, karışımlara ve melezleştirmelere açık olan yapay bir zemin olduğunun kabul edilmesidir. Sadece, kadın kılığına girerek geleneksel sınırları bilinçli olarak ortadan kaldırmıyoruz ... aynı zamanda, bu sınırların arasında ve onları dikkate almadan ... yaratıcı ve belirsiz bir bölgeye gidiyoruz.*[33]

Yazarlar söylemlerinin, şirketlerin biyomühendislerinin ve "biyolojik makineler" ve "hibrotlar" (robot türü aygıtları kontrol etmek için hayvanların canlı beyinlerini kullanan melez varlıklar) üreterek özneler ile nesneler arasındaki sınırları yok etmekle meşgul bilim insanı-girişimcilerin söylemlerine ne kadar benzediğinin farkında değil gibi görünüyorlar.

---

[32] Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000, s. 367 (Michael Hardt ve Antonio Negri, *İmparatorluk*, Çeviren: Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001).

[33] Age., s. 215.

"Sessizliği Bozmak": Postmodern Kimlik Siyaseti

1990'larda, bir zamanların taban tabana zıt iki entelektüel akımı (postyapısalcı Fransız felsefesi ve kimlik siyaseti) birbirine yakınlaştı. Bu şaşırtıcı görünebilir. Şurası unutulmamalı ki, postmodernizm başlangıç noktası olarak durağan kimlik biçimlerinin parçalanmasını alır.[34] Postmodernizm genellikle gizemli ve elitist olarak görülürken kimlik siyaseti, eşsiz kültürel mirasın hem iktidarı kavramak hem de siyasi bir proje inşa etmek için sağlam bir temel sağlayabileceği tamamen oluşmamış olan halk düşüncesinden ortaya çıkar. Üstelik postmodernistler "özcülüğün" her türüne karşıyken, kimlik siyaseti özcü biçime bürünürek son derece kendine özgü gözükür (örneğin "kara ruh" (black soul) hareketinin ya da "kadının içindeki lezbiyenin" aranışında). Ne var ki 1990'lara gelindiğinde, bir zamanların bu sıra dışı müttefikleri yüksek kuramın söylemlerinde ortak bir zemin bulmuşlardı. Artık renkli derili kadınlar adalet için verdikleri mücadeleyi içsel bir kimliği dışa vurarak değil, söyleme bir *geçiş* noktası ya da bir taşıyıcı olarak hizmet ederek sürdürebileceklerdi: "Siyah kadınlar, toplumsal cinsiyete sahip ırksal özneler olarak çeşitli düşüncelerde konuşurlar/yazarlar. ... Siyah kadının kimlik ve farklılığın diyalektiği/diyalojiği için, nihai olarak, anlamlı bir konum olmasını sağlayan ... işte bu öznel çoğulluktur."[35] Yazar bu titiz denemeye kuşkusuz "Anlaşılmaz Bir Dille Konuşmak" başlığını vermişti.

Birinin kimlik siyasetine ve özcülük karşıtlığına sahip olmayı mümkün kılan kuramsal dönüşüm de yavaş yavaş, hatta neredeyse algılanamayacak bir biçimde gerçekleşti. Praksis 1980'lerde, birçok praksis çevresinde "sessizliği bozmakla" (Audre Lorde'nin 1977 yılında Modern Dil Derneği'nde verdiği tebliğde benimsenen ifade; Lorde bu tebliğde marjinalleştirilmiş, tarihsel olarak susturulmuş ve görünmeyen öznelerin suskunluğu, konuşma ve eyleme dönüştürme ihtiyacından etkili bir bi-

---

[34] Ancak bakınız Bob Fitch, "On Nietszche".

[35] Mae Gwendolyn Henderson, "Speaking in Tongues" [Anlaşılmaz Bir Dille Konuşmak], Judith Butler ve Joan W. Scott, *Feminists Theorize the Political* içinde, s. 161.

çimde bahsetmişti[36]) özdeşleştirilmeye başlandı. Başta bell hooks* olmak üzere diğer feminist eleştirmenler Lorde'nin çağrısından çok etkilendiler ve bu çağrıyı kendi kuramlarının merkezine yerleştirdiler. Hooks *Karşılık Vermek*'te şöyle yazıyordu: "Özgürleştirici bir sesle konuşmaya cesaret ettiğimizde, başlangıçta bizim sözcüklerimizin ısrarla peşine düşebilenlere bile gözdağı veririz. Konuşma korkumuzu alt etme fiilinde ... özneler olarak konuşmayı öğrenme sürecinde tahakküme son vermek için küresel mücadeleye katılırız. Sessizliğimizi bozduğumuzda, özgürleşmiş bir sesle konuştuğumuzda sözcüklerimiz bizi her nerede olursa olsun sessizlik içinde yaşayan herkesle buluşturur."[37] Dolayısıyla "karşılık vermek, hareketimizin nesneden özneye (özgürleşmiş ses) dışavurumudur."[38] Konuşma "yalnızca yaratıcı gücün bir dışavurumu değil" aynı zamanda "bir direniş edimidir, siyasi bir harekettir" – "sorunları çözen bir meydan okuma hareketi".[39] Hooks burada praksisi, bir konuşma "edimi" ya da "hareketinin" içinde çökertiyor. Bu arada, strateji konuşma içinde sadece bir an olarak görünüyor: Kendi temsil biçimlerini yaratmaya çalışan renkli derili kadınların karşılaştığı engeller hakkında kafa yoran hooks, "özgürleşmiş konuşma için bir yön bilinci, bir strateji sürdürmenin zor olduğu" sonucuna varıyor.[40]

1990'lara gelindiğinde, "sessizliği bozmak" metaforu birçok muhalif ve radikal görüşün söyledikleri için sıkıcı ama kaçınılmaz bir klişe haline gelmişti. "Madunlar haykırıyorlar. / Seslerini çıkarma bilinçlerine erişiyorlar. / Madunlar haykırıyorlar, hayatlarımızı dile getiriyorlar. ... / Susturulmayı reddediyorum, yok edilmeyi reddediyorum. Harekete geçeceğim, bu yüzden sesim

---

[36] Audre Lorde, "The Transformation of Silence into Language and Action" [Suskunluğun Dile ve Eyleme Dönüştürülmesi], *Sister Outsider* [Dışarıda Bırakılmış Kardeş], Freedom: The Cross Press, 1984 içinde yeniden yayımlanmıştır.

* Amerikalı siyah feminist; adından ziyade yazdıklarının ön plana çıkması için adını özellikle küçük harfle yazıyor (ç.n.).

[37] Bell hooks, *Talking Back* [Karşılık Vermek], Boston: South End Press, 1989, s. 18.

[38] Age., s. 9 (vurgu bana aittir).

[39] Age., s. 8 (vurgu bana aittir).

[40] Age., s. 16.

boşlukta kaybolmayacak. ... Elitizme, ırkçılığa, sömürgeciliğe karşı sesimi çıkaracağım. ... / Haykırışımı gerçekleştirdim. Bir cevap, duyulduğuma dair bir teyit bekliyorum...".[41] Maalesef, ekspresivist haykırış ve karşılık, dinleyen ve karşılık veren olarak kimi beklediğimiz sorusuna cevap vermekten daima kaçınır. Ve madun "sesini duyurduktan" sonra ne olması beklenir? Sadece konuşma ("elinden geldiğince hakikati konuşmak") arzulanan değişimleri sağlar mı? Sanki daha sonra olacakların neredeyse hiç önemi yokmuş gibidir. Bu açıdan, Mary Daly'nin *Gyn/Ecology*'de ataerkilliğe yönelttiği, aslında çok görkemli olan materyalist eleştirisinin hayal kırıklığına uğratıcı yönlerinden birisi feminist hareket ve simgelerin başkaları tarafından algılanıp algılanmadığının öneminin olmadığı izlenimini vermesidir. Daly şöyle yazıyordu: "Asıl sorun 'sesimizi duyurup duyurmamamız' değildir. Önemli olan kadınların kendisinin duyması ve Benliklerimizin duymasıdır" (s. 401).

Çağdaş kuramda, eleştirel pratiğin *diyalojik* ve pedagojik boyutlarındaki ilgi eksikliği hiç şüphesiz insanın görüngüsel yargılarına olan postyapısalcı antipatiden kaynaklanır. Daha sonraki bölümlerde göstereceğim gibi, bilginin temeli olarak yaşantının reddedilmesi, eleştirel düşüncenin ideoloji, bilinç ve anlamla ilgili her türlü soruna karşı kayıtsız kalmasına neden olur – Ferry ve Renault'nun Fransız postyapısalcılığının Yeni Sol'la olan ilişkisi üzerine yaptıkları çalışmada, "öznelerarasılık olarak insanlık düşüncesinin ürkütücü bir şekilde yok edilmesi" olarak tabir ettikleri durum.[42] Praksisin esas olarak "tek-boyutlu" bir geçiciliğe (konuşmanın çok kısa ömürlü bir biçimde dile getirilmesi) indirilmesi, postmodernlik döneminde tarihselliğin yitirilmesini yansıtır.

---

[41] Nadia Elia, "Affirming Life, Inscribing the *Intifada*: When the Subalterns Scream" [Hayatı Dile Getirmek, *İntifadaya* İmza Atmak: Madunlar Haykırdıklarında], *Radical Philosophy Review* 1, no.1, 1998: 72-73.

[42] Luc Ferry ve Alain Renault, French Philosophy of the Sixties: An Essay on Antihumanism [Altmışların Fansız Felsefesi: Anti-Hümanizm Üzerine Bir Deneme], Amherst, Mass.: Massachusetts Press, 1990, s. 18.

Kökenleri ne olursa olsun, madun grupların sadece sessizliği bozmanın ötesinde gerçekten nasıl seslerini duyurabileceklerini (yani, karşılıklı kabule ve ortak bir dile dayalı bir söylemi nasıl inşa edebileceklerini) açıklayamayan bir siyaset kuramının uzun vadede siyasi olarak nasıl yararlı olabileceğini sormak önemli gözüküyor. Ancak böyle bir soru, praksisi saklı kalmış bir sesin ortaya çıkarılması olarak yorumlamaya devam eden postyapısalcılığın ve kimlik siyasetinin sınırları içinde ortaya atılamaz. Kuramcılar aynı kalıplaşmış eserleri vermeye, ekspresivist ortak yargının aynı tematik kalıplarını tekrarlamaya devam ediyorlar. Bu şekilde Trinh T. Minh-Ha; Anzuldua, Haraway, Norman O. Brown ya da Fütüristlerin herhangi biri tarafından da yazılmış olabilecek ifadeleri kullanarak şunları yazıyor: "Bir sese ulaşmak, sözcükleri ve cümleleri aramak: Herhangi bir şey söyle, bir şey söyle ya da hiçbir şey söyleme; onların biçimlerini birleştir/çöz, oku/okuma, defet; yazdığın şeylerin dilbilgisi alışkanlıklarını dikkatle incele ve bunlar özgürleştiriyorlar mı, baskı altına mı alıyorlar, kendin için karar ver. ... Söz dizimini sars, mitleri parçala, ve eğer kaybedersen yeni dilsel yollara kay, yeni dilsel yollar ortaya çıkar. Şaşırıyor musun? Hayrete mi düşüyorsun? Başka bir seçeneğin var mı?"[43] 1989 yılında Minh-Ha bu sözcükleri karaladığı zaman o ve diğer eleştirmenler yazıyı, sadece taklit ve anlamdan değil aynı zamanda herhangi bir konuda herhangi bir şeyi ifade edebilen bir özne kavramından da başarıyla koparmışlardı. Artık, benlik ile öteki, tek özne ile birçok özne arasında bir ayrıma gidemiyoruz. "Aydınlığa kavuşturmanın esas özü kavranamaz"; "'Ben', kendi başına, uçsuz bucaksız katmanlardan oluşur. ... Ayrı tutma, kapsama ve iyileştirme yönündeki çaresiz ve bitmez tükenmez çabamıza rağmen kategoriler daima açığa vurulurlar."[44]

Donna Haraway'in bir öğrencisi olan Alluquere Rosanne Stone, *Mekanik Çağın Sonunda Arzu ve Teknoloji Savaşı* (1995) adlı eserinde ("gelişen teknolojiler, canlı ve cansız varlıklar arasındaki sınırların ortadan kaldırılması, isteğe bağlı vücut bulma-

[43] Trinh T. Minh-Ha, *Woman, Native, Other* [Kadın, Yerli, Öteki], Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1989, s. 20 (vurgu yazara aittir).
[44] Age., s. 94 (vurgu yazara aittir).

lar ile ilgili ... diğer bir deyişle, siborgun habitatı olarak günlük dünyayla ilgili" bir eser) parçalara ayrılmış öznenin övgüsünü yeni uçlara götürdü.[45] Stone *Arzu Savaşı*'nda yeni bir radikal siyaset modeli ortaya koydu – akıl hastalığı. Stone'a göre çoklu kişilik bozukluğu "çok yönlü vücut bulmaların ve benliklerin inşası" için umut vaat eden bir model sunuyordu; "diğer araçlarla gösterilen direniş çokluğu" için bir model (s. 43-44):

> *Çoklu kişiliğin bazı biçimleri, böyle ulaşması kolay bir toplumsal tarzın yararlı örneklerini oluşturur. Üstelik çoklu kişilik, tekno-toplumsalın sınırlarında dolaşan programcıların dilinde zaten var olan ve son sürümde düzgün bir biçimde düzeltilmiş bir tarzdır. Çoklu kişilik bozukluklarına sahip olanlar burada ve şu anda etrafımızda varlar ve bazıları, çoklu kişilik "bozukluğuna" uyması sağlanan kötü yığınlara aldırmaksızın yaşamlarını sakin ve zarif bir biçimde sürdürerek gözden ırak kalıyor. ...*
>
> *Siborg, çoklu kişilik, tekno-toplumsal özne ... bütün bunlar standart toplumsal birim ve geçerli kılınmış toplumsal eyleyen olarak kuşatılmış bireyin ... tekno-toplumsal mekanda radikal bir biçimde yeniden yazılmasını önerir.*

Bu görüş hiç kuşkusuz ne kadar "radikal" ve "düzen dışı" olursa olsun, özgün değildir. "Şizofrenlerin gerçeklik ilkesinin ötesinde simgesel ilişkiler dünyasına geçtiğini" büyük bir heyecanla gözlemleyen Norman O. Brown'dı. Brown 1964 yılında şu satırları yazıyordu: "Şizofrenler gerçeklik ilkesinin ötesinde simgesel ilişkiler dünyasına geçerler. ... Şizofrenler olağan dilin ötesinde ... daha hakiki, daha simgesel bir dile geçerler: 'Ben binlerceyim. Ben bir bireyim.'"[46] Stone'un yaptığı şey, Brown'ın "çokluğu (multiplicity) kutsayıcı bir biçimde göklere çıkarmasını" alıp, bunu akademik piyasa için yeni bir meta kavram olarak yeniden düzenlemekten ibaretti.[47]

---

[45] Alluquere Rosanne Stone, *The War of Desire and Technology at the Close of the Mechanical Age* [Mekanik Çağın Sonunda Arzu ve Teknoloji Savaşı], Cambridge, Mass.: MIT Press, 1995, s. 17.

[46] Brown, *Love's Body*, s. 160.

[47] Age., s. 253.

La Lingua Continua?

İronik bir biçimde, Pentekostal mistisizmin 1980'ler ve 1990'larda kimlik siyaseti kuramcıları ve postmodern kuramcılar tarafından üstlenilmesi öyküden alınacak dersin anlaşılmasını güçleştirdi. Havarilerin İşleri'nde*, Kutsal Ruh'un Pentekost'taki müdahalesinden sonra, birçok ulustan insan birbirleriyle komünal bir yaşam sürmek için bir araya gelir ("Ve bütün inananlar bir aradaydı, ve her şeyi ortak kullanıyorlardı"). İnananlar mülkü ihtiyaca göre bölüşürken ve İsa'nın yolunda "her gün bir araya gelirken" "tek yürek" olurlar. Kutsanmış topluluk, diğer krallıkların halklarını da kendi ilahi birlik düşüncesiyle sürükleyerek büyür. Artık çevirmen olarak, ne metafizik bir Kutsal Ruh'a hatta ne de seçilmiş peygamberlere ihtiyaç duyuluyor. İletişim, sevgi ve karşılıklılık bağlarıyla sağlanıyor. Tanrının Kelamı ruhtan bedene geçiyor, gizemli müdahaleyle harekete geçiyor ama tinsel topluluğun maddi pratiğiyle somut olarak gerçekleşiyor.

Bu durumda Babil Kulesi hikayesiyle Havarilerin İşleri'nde geçen Pentekostal birleşme hikayesi arasındaki fark şuydu: Birincisindeki ütopyacılık insanlar tarafından başlatıldı ve ilahi müdahaleyle sona erdi; oysa Pentekost'ta birleşme metafizik olarak başladı, daha sonra tabana dayalı bir örgütlenmeyle yürütüldü. Bu anlamda, Pentekost efsanesi Babil'de kaybedilen birliği yeniden elde ediyor. Ancak günümüzdeki eleştirel kuramcılar anlatıdaki arızi bir anı, "anlaşılmaz bir dille konuşma" anını tekrar etmek amacıyla öyküden çıkarılacak dersi (İncil'in yayılması yoluyla birleşik tinsel topluluğun kurulması) ihmal etmeyi tercih ediyorlar.

2000 yılında Hardt ve Negri'nin *İmparatorluk*'u, postyapısalcı düşüncenin uzun tarihinden yaklaşık yarım yüzyıllık "hayali" hikayeleri başarıyla tekrar gündeme getirdi. Küresel sermayenin ortaya çıkardığı yeni bir siyasi özneler "yığınının**" "göçebeliğini"

* İncil'in Matta, Markos, Luka, Yuhanna gibi ana bölümlerinden birisi (ç.n.).

** Hardt ve Negri'nin kullandığı "multitude" kavramı kitabın Türkçe basımında "çokluk" diye çevrilmiştir ve Türkçe'de de bu kavramın karşılığında "çokluk" kelimesi kullanılmaktadır; ancak sayıca çok olma durumunu, bir sürü olma durumunu ifade eden "çokluk" kelimesinin Hardt ve Negri'nin kullandığı kavramı karşılamadığını düşünüyorum. Gerçekten de önde gelen İngilizce sözlüklerde

müjdeleyen yazarlar, "gümrüklerin ve sınırların ihlal edilmesini" büyük bir heyecanla tarif ediyorlar.[48] "Yığının" ortaya çıkışı, "bedenlerin birbirine karıştığı ve göçebelerin ortak bir dil konuştuğu" "laik bir Pentekost'u" çağrıştırıyor.[49] Pentekost'la ilgili kinayenin hafifçe gözden geçirilmiş bu versiyonu, birliğe yaptığı yeni vurgu ("ortak bir dil") olumlu olsa da, Altmışların düşünce yapısının eleştirel kuramsal tahayyülü tanımlamaya (ve sınırlamaya) devam ettiği bir başka cesaret kırıcı belirtidir.

Eleştirel aydınlar, solun zayıflaması ve kamusal alanın aralıksız bir şekilde erozyona uğramasıyla, Batı akademisinin korunaklı sınırlarına çekildiler ve burada toplumsal adalet mücadelesini, iktidarın asıl kurumları ve anlam üzerindeki bir mücadeleden ziyade asıl olarak söz dizimi üzerindeki bir mücadele olarak yorumladılar – kapitalizme, ataerkilliğe ya da devlete değil, büyük ölçüde özcülük ve phallologocentrism (erkek egemen dili merkeze alma) gibi ulaşması kolay düşmanlara karşı verilen amansız bir savaş. Vaktiyle Yeni Sol'un eylemcileri olan kadınlar ve erkekler akademisyen oldular ve burada, anlaşılmaz bir dille konuşmak şeklindeki praksise dair bir "ortak yargıyı" pekiştirdiler. Ancak bu geçişi gerçekleştirmek için Yeni Sol'un ve ikinci dalga feminizmin birçok değeri (örneğin profesyonelleşmeye ve orta sınıfın değerlerine olan kuşkuları, metalaşmaya ve teknolojiye yönelttikleri hümanist eleştiri, yaşantıya ve bilinç artırmaya olan inançları) bastırılmak zorundaydı. Altmışlar'daki iradenin iyimserliği, aklın iyimserliğine dönüşmüştü.

(özellikle bakınız Merriam-Webster Unabridged Version) "multitude" kelimesinin birinci anlamı olarak "çok olma durumu" geçer; ancak buradaki kullanım daha çok, "a multitude of thoughts (bir sürü düşünce)", "a multitude of reasons" (bir sürü sebep) örneklerinde olduğu gibi bir ismin niceliğini niteler konumdadır. Bir (siyasi) özne olarak kullanıldığında ise kelimenin diğer karşılığı olan "yığın" olarak çevirmek daha uygun görünüyor. Bu konuda, "multitude" kelimesinin karşılığı olarak "yığın" kelimesini kullanan Sungur Savran'ın "'Alternatif Küreselleşme' mi Proleter Enternasyonalizmi mi?: *İmparatorluk*'a Reddiye" (Praksis, Sayı 7, Yaz 2002, s. 225-266) makalesindeki yoruma da bakılabilir (ç.n.).

48 Hardt ve Negri, *Empire*, s. 363.

49 Age., s. 362.

Son yıllarda "ekspresivizm", toplumsal kuramcılar tarafından ilk defa eleştirel bir incelemeye tabi tutuldu. Eleştiri şimdiye kadar, sorunun kökenlerine kadar inmemiş ve sorunu bütün kapsamıyla ele almamıştı. Bu eleştiri genellikle ekspresivizmin epistemolojik biçimiyle ("özcülük") sınırlıdır.[50] Ancak özcülüğe karşı verilen postmodernist savaş neredeyse gülünç bir biçimde yanlış konumlandırılıyor. "Özcülüğü" olduğu gibi, yani geçmiş bir dönemin "düşünce yapısının" (içsel olanın dışavurumunu Altmışlar'daki süreçlerin üzerinde ya da ötesinde gören bir alışkanlıklar, tarzlar ve hisler topluluğu) bir belirtisi olarak görmek yerine, onu epistemolojik bir yanılgıya indirgeyerek kimlik "sorununu" yanlış yorumluyor. İronik bir biçimde, postmodernistler ekspresivizmin en iyi özelliklerini çıkarıp atarken (örneğin siyasetin kökenini tutku ve yaşantıda görme, araçsal aklı eleştirme ve var olmanın hakiki ve hakiki olmayan tarzları arasında ayrıma gitme) onun en az ikna edici ve nitekim en zayıflatıcı yanlarını muhafaza ediyorlar: Sığ bir geçicilik, praksisin düşünceleri açığa vurmaya indirgenmesi, başkalarının inanç ve düşüncelerine karşı haklı olduğunu öne süren bir kendinden eminlik, aklı küçümseme ve strateji sorunlarına karşı kibirli bir vurdumduymazlık. Teresa Ebert'in gözlemlediği gibi: "Şurası artık açık ki, farklılık sadece, evrenselci dayanakları temelsizleştirmeye yönelik epistemolojik bir pratik değildir; oradan oraya dolaşan, parçalı özneler rejimini sürdürmek için ve bunu yaparak mevcut toplumsal yapının değişmeden kalmasını sağlamak için siyasi bir aygıttır."[51]

Şeyleşme Olarak Ekspresivizm

Berkeley ve Paris'in sokaklarında "akademik laf kalabalığına" pek az tahammül gösteren genç Yeni Sol'cular gibi Gloria

[50] Örneğin bakınız Shane Phelan, Getting Specific: Postmodern Lesbian Politics [Kendine Özgü Olmak: Postmodern Lezbiyen Siyaseti], Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994, s. 139.

[51] Teresa L. Ebert, *Ludic Feminism and After: Postmodernism, Desire, and Labor in Late Capitalism* [Toplumsal Cinsiyet Kategorileriyle Oynayan Feminizm ve Sonrası: Geç Kapitalizm Döneminde

Anzuldua da, kendi tabiriyle akademik kuramın "kendinden geçmiş zırvalarını" hor gördü:

> *Soyutlamayı ve akademik bilgiyi, kuralları, haritayı ve pusulayı bir kenara at. Yoluna at gözlüklerini çıkarıp devam et. Daha fazla insanla ilişkiye geçmek için kişisel gerçeklikler ve toplumsal olan harekete geçirilmelidir. ... Ateşten dillerini kullanarak yaz. Kalemin seni kendinden uzaklaştırmasına izin verme. Ne sansürcünün kıvılcımı söndürmesine, ne de susturucuların sesini boğmasına izin ver. Abuk sabuk laflarını kağıda dök. İçindeki esini bul. İçinde saklı olan sesi ortaya çıkar. Dünyayı algılamanın yeni yollarıyla kendini şaşkına çevir, aynı şekilde okurlarını da şaşkına çevir.*[52]

Dünyayı dönüştürecek kendiliğinden konuşma için karşıdakini "şaşkına çevirme" zorunluluğuna olan bu inanç Romantiklerin değil Fütüristlerin ayırt edici bir unsuruydu. Fütüristler yirminci yüzyılın başında, modern şehir hayatının ve makine çağının baş döndürücü hızını betimlemek için bir dışavurum tarzı arayışına girmişlerdi. Fütürist hareket, çok geçmeden ortaya çıkacak faşist militarizmin estetiğinin önemli bir habercisi ve modeliydi. Ekspresivizm, bilgi ve hakikatin doğadan bağlantısını kopardı – Charles Taylor'ın taklitten dışavuruma bir değişim olarak tanımladığı adım. Ancak Romantikler doğayı var olmanın ufku olarak bağırlarına basarlarken, Fütüristler aklın dışavurumla olan bağlantısını kopardılar ve doğayı kültürden arındırdılar. Fütüristler hakikatin ve güzelliğin kaynağı olarak doğaya değil insan becerisine yöneldiler: Makine ve metropol, modern olayların canlandırıcı koşuşturması. "Bilimsel ya da fotoğrafsal", yani natüralist, tasvire karşı Marinetti "sözcüklere özgürlüğü" savundu – "koşulsuz bir tahayyül": "Lirik coşkunluğumuz sözcükleri kısa keserek, uzatarak, uzantıların merkezini sağlamlaştırarak serbest bir biçimde sözcüklerin biçimini bozmalı, sözcükleri anlamlarından

---

Postmodernizm, Arzu ve Emek], Ann Arbor, Mich.: University of Michigan Press, 1999, s. 119.

[52] Age., s. 172.

sıyırmalıdır. ... Böylece, serbest duygu belirtici olarak gördüğüm yeni bir imlâya sahip olacağız."[53]

Rus sanatçı Alexei Kruchenyk gibi Fütüristler; yeni sözcükler veya yeni anlamlar, anlamsız söz grupları, anlamın tersine çevrilmesi vs. gibi yollarla (bütün bunların amacı sözcükleri büyük bir başarıyla "özgürleştirerek" yaşantıyı ve kültürü parçalamaktı) metinlerin ve imgelerin anlaşılırlığını ortadan kaldırarak, Marinetti'nin "içgüdüsel biçim bozma" çağrısını yaşantısal estetik pratiğe yerleştirdiler.[54] Gino Severini, Giacomo Balla ve Guillaume Apollinaire gibi diğer Fütüristler akademik bilgiyi küçümsediler. Marinetti şöyle yazıyordu:

> *Profesörlerin bütün aptal formüllerini ve bütün karışık anlatımlarını bir kenara atarak lirizmin, kendini yaşamla sarhoş etme ve yaşamı benliğin kendinden geçirilmesiyle doldurma yönünde müthiş bir beceri olduğunu söylüyorum. ... Dünyayı, değişebilir benliklerimizin eşsiz renkleriyle bezeme yetisi.*[55]

Eğer bu çarpıcı ifade, saygın bir kültürel araştırmalar dergisinin son sayısında yayımlanacak gibi duruyorsa bunun sebebi, yerleşik düşüncelere karşı gelen bir başka düşünür olan ve Fütürist Manifesto'dan yaklaşık üç çeyrek yüzyıl sonra yazan Fransız tarihçi Michel Foucault'nun benzer düşünceleri Anglo-Amerikan kuramda yaygın hale getirmesidir. Örneğin "heterotopyalar" (heterojenlik ya da mekanın parçalanması yoluyla farklılık ya-

---

[53] F. T. Marinetti, "Destruction of Syntax–Imagination Without Strings–Words-in-Freedom 1913" [Söz Diziminin Yok Edilmesi – Koşulsuz Bir Tahayyül - Sözcüklere Özgürlük 1913", Umbro Apollonio (der.), *The Futurist Manifestos* [Fütürist Manifestolar], Londra: Thames and Hudson, 1973 içinde, s. 106 (vurgu yazara aittir). Sue-Ellen Case, *The Domain-Matrix: Performing Lesbian at the End of Print Culture* [Alan Matrisi: Yazılı Kültürün Sonunda Lezbiyen Olmak], Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1996, s. 7-8 ile karşılaştırın.

[54] Bakınız Marjorie Perloff, "The Word Set Free: Text and Image in the Russian Futurist Book" [Sözcük Özgürleşti: Rus Fütürist Yazınında Metin ve İmge], *The Futurist Moment: Avant-Garde, Avant-Guerre, and the Language of Rupture* [Fütürist An: Avangard, Savaş Öncesi ve Parçalamanın Dili], Chicago: University of Illinois Press, 1986 içinde, s. 117-160.

[55] Marinetti, "Destruction of Syntax", s. 98.

ratma) adını verdiği durumlara bulunduğu aşırı övgüde Foucault, Marinetti'nin –tam anlamıyla– *anlamsız sözün* "devrimci" etkisini tarif ettiği, benzer tarzda baş döndürücü beceriyi ve mutluluk döneminin geleceğine dair umudu gündeme getirdi. Foucault şöyle yazıyordu:

> *Heterotopyalar rahatsız edicidir, muhtemelen gizliden gizliye dilin altını oyduklarından, ona buna bir isim vermeyi imkansız hale getirdiklerinden, bildik isimleri parçalara ayırdıklarından ya da karmakarışık ettiklerinden, daha baştan "söz dizimini" (ve yalnızca cümle kurarken kullandığımız söz dizimini değil aynı zamanda –hem birbirlerine yakın hem de birbirlerinden farklı olan– kelimelerin ve şeylerin "bir arada durmalarını" sağlayan daha az belirgin söz dizimini de) yok ettiklerinden. … [H]eterotopyalar … konuşmayı kuruturlar, sözcükleri yollarından alıkoyarlar, dilbilgisinin tüm olanaklarına daha kaynağında karşı çıkarlar; mitlerimizi sona erdirirler ve cümlelerimizdeki lirizmi kısırlaştırırlar.*[56]

Foucault'nun bu ve benzeri açıklamaları açıkça şu soruya yol açıyor: Postmodernizm ile Fütürizm arasındaki benzerlik sadece bir tesadüf mü değil mi; ya da, halihazırda daha ilginç bir şey olamaz mı – örneğin her iki söylemde de yer alan, parçalara ayırmanın kayırılmasına, dille ilgili göreneklerin yok edilmesine ve doğanın küçümsenmesine yol açan benzer tarihsel koşullar. Bunun ikna edici bir sav olmasını sağlamak için daha fazla çalışmaya gereksinim olmasına rağmen; Fütürizm ile postyapısalcılık ve kimlik siyaseti arasındaki çarpıcı *biçimsel* benzerliklerin, David Harvey'in yirminci yüzyılda zaman ve mekanın kapitalist örgütlenmesindeki iki büyük "dönüşüm" olarak tanımladığı şeyle ilgisi olabilir. O yüzyılın şafağında burjuva duyarlılığına karşı gelişen isyanla yüzyılın alacakaranlığında renkli derili feministlerin radikal eleştirisinin görünürdeki ortak noktası ikisinin de Batıda bir sermaye birikim rejiminden bir diğerine geçişin kilit anlarını sim-

---

[56] Foucault, *The Order of Things* [Şeylerin Düzeni], s. xviii (vurgu yazara aittir).

gelemeleriydi – 1900'lerin başında Taylorist Fordizme geçiş ve 1980'lerde post-Fordist birikime geçiş.[57]

Bunu göz önünde bulundurarak baktığımızda, Marinetti'nin söz dizimini ve anlaşılırlığı yok etme çağrısı bizzat kapitalizmin bir taklidiydi; zira kapitalizm, etkisi yüksek olan yeni bir "yaratıcı yıkım" dönemi için gerekli malzemeleri etkin bir biçimde sağladı, buna küresel bunalım ve iki dünya savaşı da dahildi. Benzer bir biçimde, yüzeysellik girişimini göklere çıkaran ve anlamın (ve ironinin) parçalara ayrılmasını ve anlaşılırlığının kaybolmasını teşvik eden 1980'lerin postmodern estetiği, biçimsel olarak geç kapitalizmin "mantığına" tekabül ediyor.[58] Eğer postmodern estetik öncünün, meta fetişizminin yeni halini uyumlu bir biçimde taklit etmesinde (Weber'in tabiriyle) böyle bir "seçici yakınlık" gözlenebiliyorsa; o zaman post-Fordizm ile "anlaşılmaz bir dille konuşmanın" şeyleşmiş dili, "sınır ihlalleri" ve aynı dönemdeki eleştirel kuramın "dağılma" fetişi arasında da bir yakınlık görebiliriz. "Eleştirel" toplumsal pratik, yeni bir sermaye rejiminin ve ona eşlik eden toplumsal hastalıkların (akıl hastalığı ve toplu cinayet gibi) mantığını taklit ediyor ve onu sistemleştiriyor olabilir. Bu nedenle, "barok" kuramda (düşüncenin sıradanlaştırılması ve standartlaştırılması ve onun meta tarafından üstbelirlenimi) başat konuma gelen, maddi ve zihinsel etmenlerin bir arada işlemesi gelecek bölümün konusunu oluşturacak.

---

[57] David Harvey, The Condition of Postmodernity, s. 36.
[58] Fredric Jameson, *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, N.C.: Duke University Press, 1991 (Fredric Jameson, *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı*, Çeviren: Nuri Plümer, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1994).

3 BAROK KURAM

Modern eleştirel felsefe bilincin şeyleşmiş yapısından doğar.
GEORG LUKACS

1980'lerde ve 1990'larda gelişmiş kapitalist ülkelerin yaşam dünyası, kapitalizmin tarihinde karşılaştırılabilecek herhangi bir dönemden daha büyük bir hızla ve daha derin bir ruhsal ve antropolojik düzeyde sermaye ve meta fetişizminin istilası ve nüfuzuna uğradı. Çılgınca hareket eden bir borsanın ve her şeye göz yuman federal yöneticilerin tetiklediği tekelci kapitalizmin *yeniden doğuşu* servette yeni yoğunlaşmalara, sosyal refah devletinin gerilemesine ve kamu mallarının özelleştirilmesine yol açtı. Kapitalizmin kârlılık krizlerine doğrudan bir tepki olarak ortaya çıkan bu makroekonomik politikalara paralel olarak, tarihsel ve geçmiş insan yaşantısının her olanağının yerine metanın geçmeye başladığı bir "postmodern" kültür şekillendi. Şu kadarını söyleyeyim, eleştirel bilgi bu kadar yaygın bir kültürel yozlaşma ortamından, piyasanın gücü karşısında bütünlüğünü koruyarak zarar görmeden çıkmış olsaydı bu gerçekten de olağanüstü olurdu. Sonuçta çıkamadı.

1970'lerden sonra Batıda sol toplumsal hareketlerin genel olarak gücünü yitirmesi ve dağınıklığı kuramın pratikten kopmasına yol açtı. Bu durum daha sonra, Batılı eleştirel düşünceyi yeni kurumsal ve siyasi ortama (bu ortamın içerisinde de Batılı eleştirel düşünce kendisini, daha önce büyük ölçüde uzak durduğu akademinin içinde buldu) karşı kırılgan hale getirdi. Eleştirel toplumsal düşünce gerçek pratiğe giderek yabancılaştığından ve giderek rasyonelleşen bir Batılı üniversite sisteminin ağına düştüğünden, kuram, çekim gücü bütün bedenlerin güzergahını saptıran o devasa güneşin –piyasa– yörüngesine sıkıştı.

Kuram mekansal-zamansal ritimlere ve yeni küresel sermaye rejimine karşı kırılgan hale geldiğinden, git gide, insan topluluğunun sorunlarına doğrudan müdahil olamamaya başladı, hükümlerine daha bağımlı bir biçimde varmaya ve dolayısıyla daha az *gerçeğe uygun* olmaya başladı. Kuram içerik olarak idealist hale geldi; öte yandan biçim olarak *barok* oldu. Aşağıdaki eser kültürel çalışmalarda yirminci yüzyıl sonu barok dönemine aittir:

Erkeklik organına benzeyen Demokles kılıcının Toplumsal bir İdeal olarak yerleştirilmesi, gelişmemiş yerlinin güçlü geriliminde ifadesini bulan belirsiz bir toplumsal özdeşleşmeye yol açar. Onun paranoya ve melankoli içinde "birlikten ayrılması", mekanın toplumsal ve siyasi sınırlarının marjinalliğini kırma girişimleridir; amaç ruhsal, hayali bir mekanda sınırları yeniden çizmektir. Demokles'in kılıcı simgesel düzende bir belirsizlik oluşturur; bu düzende kendisi de, anlamı isyanın belirtilerinin hayali ve parçalı hareketliliği tarafından sürekli olarak kuşkuyla karşılanan bir hakimiyetin durağan Simgesidir....

Melankolik isyanı, uçtaki Efendi tarafından "izdüşümsel olarak birlikten ayrılma" olarak adlandıralım. Bu anlatı eşanlı kayıp simgesi ile söz etmeye dayalı olmayan, parçalı, hayali anlatılar arasındaki ihmallerden bahseder. Benim isyanım, melankoli olarak onun çifte anlamını oluşturan parçalar ve kırıntılarla beraber, edebiyat ve tarihin Yaşamıyla karşılaşmak durumundadır.[1]

1990'ların başına gelindiğinde, Homi K. Bhabha'nın "Postkolonyal Hakimiyet ve Postmodern Suç" eserinden yapılan bu alıntıda olduğu gibi kültürel çalışmaların kötü etkisinin uzağında dolaşmak, benzer anlaşılmazlıktaki metinlerle karşılaşmadan gezinmek zorlaşmıştı. Bu gibi metinler estetik olarak, Avrupa sanat ve mimarisinde barok dönemde yaygın olan dışavurumun "geçiciliği ve değişkenliğini" anımsatıyor. Tıpkı, XIV.

---

[1] Homi Bhabha, "Postcolonial Authority and Postmodern Guilt" [Postkolonyal Hakimiyet ve Postmodern Suç], Lawrence Grossberg, Cary Nelson ve Paula Treichler (der.), *Cultural Studies* [Kültürel Çalışmalar], New York: Routledge, 1992 içinde, s. 66.

Louis'nin sarayındaki sanat ve mimaride, son derece şatafatlı bir estetik uğruna pahalı malzemeler kullanan ve işlevle faydayı genellikle anlamsız bir biçimde tarif eden Barok dönemin sonu gibi, bu tür barok kuramlar da savurgan bir süslülük ile ve sanatçının tasavvurunun merkezindeki son derece ince düşünce için çarpıcı olan biçimin gereksizliği ile ayırt ediliyorlar.

Dışavurumun ve çılgınca ritimlerin anlaşılmazlığıyla tanımlanan barok bir estetik, son yıllarda popüler kültür ve bilimden edebiyat ve bilgisayar oyunlarına kadar her şeye bulaşarak Batılı kapitalist kültürün her yerine yayıldı.[2] Dolayısıyla Bhabha'nın şimdiye kadarki "eleştirel" söylemi, tuhaf bir biçimde, metalaşmış kültürümüzün her yanında yüzeysel biçimin içeriğin üzerinde tutulmasına benziyor. Grafik bilişim analisti Edward Tufte, PowerPoint'in (Microsoft Şirketi'nin her yerde bulunan iş sunum programı) "tamamen *sunucu yönelimli* olduğunu, *içerik yönelimli* ve *izleyici yönelimli* olmadığını" gözlemliyor; bu da Bhabha'nın tarzına tam olarak uyuyor.

Bhabha "Postkolonyal Hakimiyet ve Postmodern Suç" ve *Kültürün Konumu* (bu eserde yukarıdaki denemesinin daha sonraki bir hali de yayımlandı) eserlerinde "yerlilerin" postkolonyal edebi kurguda bir kişilik olarak betimlenmesiyle ilgili bir dizi düşünce ortaya koyuyor. Görünürde, postkolonyal anlatılardaki "zaman aralığına" ya da rastlantısallık anına odaklanıyor – yaşantının gerçekleştiği an ile bu yaşantının betimlediği an arasındaki geçici aralık. Bhabha'nın kullanımında, "zaman aralığı" sabit anlamları parçalara ayırıyor ve bunun sonucunda tarihsel araç ve anlamla ilgili liberal, rasyonel ve hümanist tasavvurları yavaş yavaş yok ediyor. Ancak Bhabha'nın denemesinin tam anlamı belirsizdir; kelime oyunu yapan bilgiçliğin, kendinden bahsederek başkasını taşlamanın ve kuramsal "çeşitlemenin" aşağı katmanlarındaymış gibi saklıdır. Bu denemenin yapısı yoktur, hatta *zamandan bağımsızdır*: Bir düşünce burada mekansallaştırılarak çok fazla geliştirilmez. Freud, Barthes, Foucault, Mohanty, Lacan, Stuart

[2] Omar Calabrese, *Neo-Baroque: A Sign of the Times* [Neo-Barok: Günümüzün Bir Simgesi], Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1992.

Hall, madun çalışmaları grubu - postkolonyal çalışmaların bütün temel kişilikleri, Bhabha'nın kozmopolit tarzının tipik özelliği olan kabiliyet ve kayıtsızlığın o bildik karışımıyla, önce nefes kesen bir biçimde ortaya çıkarlar sonra da hızla ortadan kaybolurlar. Yazarın gösterişli, hünerli, sınırsız ve alabildiğine derin gösteriyi andıran düzyazısı (anlaşılmazlığın sınırlarında dolaşan dışavurumun muğlaklığıyla beraber, tumturaklı sözler kullanan çarpıcı bir ustalık) estetikleştirilmiş bir bilgi kavramını öne sürüyor. Burada kuramsal "başarı" olarak sayılabilecek olan, söz konusu çalışmanın Kantçı yüce gibi bir yaşantı ortaya koyma yetisidir – izleyicide, saf bir karmaşıklık derecesinde, insan deneyimini aşan bir dehşet, baş dönmesi ya da "coşku" hissi.[3]

Barok dönemin karakteristiği, Massimiliano Soldani'nin on yedinci yüzyılın sonunda yaptığı bronz ibriktir. Bir sanat tarihçisi bu eseri şöyle tasvir etmiştir: "O kadar coşkun ve görkemi o kadar aleni ki, orijinal modelin tipik narin biçimi neredeyse tamamen unutulmuş. Burada vazonun gövdesiyle ilgili ferah bir süslemeden bahsedemeyiz zira *ibriğin şekli tam da süslemenin ritmik akışı tarafından belirlenmiştir.*"[4] Barok kuram da Soldani'nin ibriği gibi teknik olarak marifetli, biçimsel olarak yaratıcı, estetik olarak her kalıba girebilen niteliktedir. Ancak eklenen her süsleme katmanıyla, toplumu anlamaktaki ve bunun üstesinden gelecek yolları aydınlatmaktaki "faydası" azalmaktadır.

---

[3] Bhabha'nın bir tez belirtmektense ortaya yüce bir yaşantı atması, bu yazının daha önceki bir halini sunduğu konferansta kendisine soru soran bir kişiye verdiği yanıtla doğrulanmış gözüküyor. Bir katılımcı (Fred Pfeil) Bhabha'nın tebliğini dinledikten sonra şunları söyledi: "Tebliğinizi son derece zor bulduğumu itiraf etmeliyim, burada birçok insanın da öyle düşündüğünü zannediyorum." Bhabha'nın buna yanıtı şuydu: "Tebliğimi tamamen anlaşılmaz bulduğunuzdan ötürü özür dileyemem. Bunu tamamen bilinçli olarak yaptım, bir sorunum vardı, onu hallettim. Ve söylediklerimi az sayıda insan anladıysa bundan mutluluk duyarım. Eğer az sayıda insan da anlamadıysa bu açıkça bir felakettir." Bhabha, "Postcolonial Authority", Grossberg ve diğerleri (der.), *Cultural Studies* içinde, s. 67.

[4] John Rupert Martin, *Baroque* [Barok], New York: Harper, 1977, s. 268 (vurgu bana aittir).



Üzerindeki Amphitrite* ve Nereid ile Bronz İbrik,
MASSIMILIANO SOLDANI (1710-1715)

* Yunan mitolojisinde Doris'in deniz tanrısı Nereus'la birleşmesinden elli kız doğar, bunlardan ikisi Amphitrite ve Nereid'dir.

Jameson'a göre günümüzdeki meta fetişizmi rejiminde "değişim değeri o kadar genelleşti ki kullanım değeri hafızalardan silinme noktasına geldi"[5]; Jameson'ı izlersek *barok* kuramın aslında, *başlangıçtaki kullanım değerinin hafızalardan silindiği* bir "eleştirel" bilgi biçimi olduğu sonucuna varabiliriz. Ya da bir başka deyişle, barok kuram, bir normatif tarihsel eleştiri ve stratejik kavrayış tarzı olarak onun kullanım değeriyle, akademik piyasada alınıp satılan bir meta olarak onun değişim değeri arasındaki kutuplaşmanın tersyüz olduğu kuramdır.

Maddi çıkarlardan uzak durmakla daima övünen felsefenin piyasa güçlerine tamamen "teslim olabilmesi", Socrates'ın kendi "bilgelik aşkını" diğer Sofistlerin sırf para kazanmak için retorik ve diyalektik öğretmelerinden ayırma çabasından bu yana, geleneğin yakasını hiç bırakmadı. Bununla birlikte bilgi üzerindeki piyasa baskısı, ancak emeğin metalaşmasının zorunlu ve evrensel olduğu modern kapitalist dönemin gelişiyle keskinleşti. Marx ve Engels on dokuzuncu yüzyılın ortalarında, Alman idealizminin kavramsal yapıları ve açmazları içinde burjuva toplumuna ait değerleri ve uyuşmazlıkları kavrayabileceklerini düşünüyorlardı. 1920'lerde Georg Lukács *Tarih ve Sınıf Bilinci* adlı büyük eserinde, meşhur şeyleşme tanımıyla, Marx ve Engels'in eleştirisini geliştirdi – metalaşma ve rasyonelleşmenin ikili baskısı altında özneleri nesnelere ve nesneleri görünüşte "öznelere" dönüştüren kapitalizmin içindeki kültürel süreç. Lukács felsefenin meta ilişkileri tarafından nasıl üstbelirlendiğini göstermek için Marx'ın kuramsal düşünce eleştirisini genişletti.[6] Daha sonraki yıllarda Frankfurt Okulu mensupları, etkinlik ve araçsallığı hakikatle karıştırdığı için Aydınlanma düşüncesini sert bir dille eleştirdiler. Horkheimer 1947 yılında şu yorumu yapıyordu: "Sanayicilik, eserlerini standartlaştırılmış çatal bıçak üretme süreçleri olarak tasarlamaları yönünde filozoflara bile baskı yapıyor. Görünüşe

---

[5] Fredric Jameson, Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism, s. 18.

[6] Bakınız Georg Lukács, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1971, s. 120 (Georg Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çeviren: Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yayınları, 1998).

göre bazı filozoflar kavramların ve kategorilerin, kendi atölyelerinden tertemiz ve yepyeni bir halde çıkması gerektiğini düşünüyorlar."[7]

Yüzyılın sonuna gelindiğinde "eleştirel" kuramın kendisinin (Fransız Devrimi'ne dayanan özgürleştirici bir söylem) metanın mantığını taklit eder hale geleceğini Horkheimer bile öngöremezdi. Eleştirel bilgi daha 1990'larda, diğer herhangi bir meta gibi pazarlanıyor, ambalajlanıyor ve satılıyordu. Bazıları yayıncılık hayatının uçlarına itilmiş olan akademik yayınevleri, en son ortaya çıkan geleceği parlak kuramcıları "kadrolarına katma" ve bunlar için rekabet etme yönünde gittikçe artan bir baskı altındaydılar. Akademik yayınevlerinin editörleri "parlak" kuramlar ortaya çıkmadan önce yüksekokulları ve üniversiteleri dolaştılar. Tıpkı sporcu avcıları gibi, girişken bir biçimde, pazarlamaya uygun yeni eserler ve yükselen akademik yıldızlar aradılar. Her kitap, elde edilir edilmez, "fikirlerin" kalabalık "pazaryerinde" diğer bilgi metalarının arasında görünürlüğünü ve konumunu en üst seviyeye çıkarmak için kendi pazarlama planıyla donatılıyor.[8]

Asıl olarak insanların acil ihtiyaçlarından ortaya çıkmış olan eleştirel kuram meta ilişkileri tarafından üstbelirlenmeye başladı. Onun kullanım değerinin yerini değişim değeri aldı. Aşağıda göreceğimiz gibi, bilgi üretiminin yeni koşullarıyla karşılaşan eleştirel bilgi üreticileri yeni koşullara uyum sağladı. Kuram, piyasanın vahşi seçilim sürecinden sağ çıkmak için yeni kılıklara, yeni maskelere büründü.

"Kullanım Değeri" ve Kuramın Barok Cephaneliği

Eleştirel düşüncede barok bir eğilim metaforunu Mary Kaldor'un *Barok Cephanelik* adlı eserinden (modern silah sisteminin evrimi ve bozulması ile ilgili artık klasikleşmiş eseri) ödünç

---

[7] Max Horkheimer, *The Eclipse of Reason*, New York: Continuum, 1994, s. 166 (Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çeviren: Orhan Koçak, İstanbul: Metis Yayınları, 1998)

[8] Bakınız Peter Applebome, "Publishers' Squeeze Making Tenure Elusive" [Yayıncıların Baskısı Kullanım Haklarını Erişilmez Kılıyor], *New York Times*, 18 Kasım 1996.

aldım.[9] Stratejik silahlarla eleştirel kuram arasındaki bariz farklılıklara rağmen iki durumda da, benzer bir kurumsal temelden (Batının kapitalist üniversite sistemi) gelen ve ileri derecede uzmanlaşmış işbölümüne dayalı metalaşmış ürünler ortaya çıkaran son derece eğitimli bir entelijensiyayla karşılaşıyoruz. Bu nedenle Kaldor'un çalışması, kuram ile pratik arasında bir organik bağ olmadığında uygulamaya yönelik bir bilgi biçiminin gelişmeye zorlanması durumunda neler olacağını göstermesi açısından manidardır – üretilen nesnenin biçimsel niteliklerini belirleyen kriterler ile onun pratikte uygulanması ya da bilgi alanında kullanılması arasında anlamlı bir ilişki.

Kaldor'un çalışmasının konusu; savaş sonrası dönemde stratejik bombardıman uçakları, nükleer denizaltılar, kıtalararası balistik füzeler vb. son derece gelişmiş ve sermaye yoğun silah sistemlerinin tasarımının ve üretiminin gerçekleştiği karmaşık kurumsal ve karar alıcı ortamdır. Silah tasarım sürecinin merkezindeki çarpıcı bir paradoks Kaldor'un dikkatini çekti: Yüksek teknolojili ve yeni silahların üretiminde ihtiyaç duyulan devasa sermaye ve emek yatırımları ile üretim sürecinin en sonunda silahların azalan *faydası* arasında var olduğu görülen ters orantı. ABD ve müttefiklerinin cephanelikleri "son derece karmaşık ve teferruatlı" bir hale gelmişti, ama bunlar aynı zamanda ekonomik ve askeri bir bakış açısıyla "giderek daha az işlevsel" hale geliyorlardı. Kaldor şöyle yazıyordu: "Muazzam bir hüner, yetenek ve organizasyon işi olarak barok silah sistemi belli bir görkeme ve belli bir toplumsal dehşet uyandırma yetisine ulaştı; bu da barok sanatta, mimaride ya da teknolojide genellikle görülebilir." Ancak bu "görkem", dinamizm ya da yenilikten ziyade "bozulmanın habercisiydi". Bu durumda, paradoksal olarak, bu silah sistemleri biçim olarak karmaşık ve yoğun katmanlı olduğu ölçüde, "güvenilirlik gittikçe artan bir oranda düşüyor ve işlem maliyetleri giderek artıyor".[10] Günümüzün barok silah sistemleri devamlılıklarını sağlamak için on binlerce yedek parça ve binler-

---

[9] Mary Kaldor, *The Baroque Arsenal* [Barok Cephanelik], New York: Hill and Wang, 1981, s. 28.
[10] Age., s. 22-25.

ce ileri düzeyde uzmanlaşmış personel gerektiriyor. Eski sistemlere göre, kazaya uğrama ve bozulma şansları daha fazla ve bakımları daha zor ve masraflı. Bu arada fiyatları kat be kat arttı. 1970'lerin sonunda ortalama savaş uçağının üretim maliyeti II. Dünya Savaşı sırasındaki maliyetin yüz katıydı; bu oran bombardıman uçağında iki yüz kattı.[11] Kaldor'un kitabı ilk yayımlandığından bu yana ABD silahlarının tasarım ve kullanım biçimlerinde bunu takip eden gelişmeler, onun vardığı sonuçları doğrulamış gözüküyor.[12]

Mesele, modern silah sisteminin şeyleşmesine neyin yol açtığıydı. Kaldor barok silah sistemiyle sistemlerin ortaya çıktığı bağlam arasında bir bağ kuruyor. Bu bağlam siyasi ve askeri olarak "barış" koşullarıydı. Muhakkak ki, ABD 1945 ile 1975 yılları arasında Güneydoğu Asya'da iki büyük savaşa girişti ve üçüncü dünya ülkelerine sık sık askeri müdahalede bulundu. Ancak ABD'nin özellikle büyük silah sistemleri konusundaki genel stratejik doktrini ve tedarik politikası, caydırma kuramı ve Sovyetler Birliği'ne karşı verilecek küresel bir termonükleer savaş planı tarafından şekillendirildi. Bununla birlikte, Soğuk Savaş'taki kilitlenme yüzünden doktrin ve savaş araçları, tehdit düşüncesi ve oyun modelleri yoluyla spekülatif yollardan gelişmeye zorlandı. Ancak stratejik silahların tasarımı fiili savaşın gereksinimlerinden bağımsız olarak (yani, savaştaki kullanım bağlamının dışında) geliştiği için, silah tedariki kararları ve savaş kuramı keyfi güçlerin ve birbirleriyle rekabet halindeki kurumsal çıkarların hareketlerine karşı gittikçe daha kırılgan hale geldi. "Savaşta denemekten yoksun olunca sahip olduğumuz silahların miktarı

---

[11] Age., s. 25.

[12] 1990'larda, bir şirket evlilikleri dalgası ana yüklenicilerin sayısını daha da düşürdü ve silah sistemlerinin çok daha açıktan "barok" özellikler göstermesine sebep oldu. ABD Genel Muhasebe Dairesi, GAO/PEMD-96-10 Bilgi Raporu, 2 Temmuz 1996, Washington, D.C.: GAO, 1996; Philip Shenon, "B-2 Gets a Bath to Prove It 'Does Not Melt'" [Doğruluğunu Sınamak İçin B-2'ye Banyo Yaptırılıyor "Erimiyor"], *New York Times*, 13 Eylül 1997; James Dao, "16 of 21 B-2's Have Cracks Near Exhaust, Officials Say" [Yetkililerin Açıklamasına Göre 21 B-2'den 16'sının Egzoz Borusu Yakınlarında Çatlaklar Var], *New York Times*, 20 Mart 2002; üçünü karşılaştırın.

ve doğası, kararları aldığımız ortam kadar potansiyel bir düşmanın tutumu tarafından da belirleniyor."[13]

Görünüşe göre silah tedarikinin sonuçlarını kurumsal süreçler ve etkenler şekillendirdi. Birincisi, liberal kapitalist devletin bürokratik muhafazakarlığıydı. Siyasi ve askeri liderler, II. Dünya Savaşı sırasında "doğruluklarının kanıtlandığını" düşündükleri mevcut sistemlerin (denizaltı, stratejik bombardıman uçağı, avcı uçağı vb.) geliştirilmesini genellikle desteklediler. Devlet liderleri ve askeri liderler, değişen hedeflerin ihtiyaçlarını karşılamak için tamamen yeni tür silahlar geliştirmek yerine "ikinci nesil" silah sistemlerinden yana oldular. Yani bir üretim devresinin sonunda para, aynı temel tasarımın daha ileri bir halini geliştirmeye yönelik olarak kullanıldı: F-80 avcı uçağının yerini doğrudan F-104 aldı, F-104'ün yerini zamanla F-16 aldı, onun yerini de F-117 aldı vs.[14] Birimler arası rekabetin (kıt devlet kaynaklarına yönelik çekişme) şiddetlendirdiği bürokratik uyuşukluk tasarım sürecine sızdı.

İkinci kurumsal etken, savunma sanayisindeki önde gelen şirketlerin teknolojik dinamizmiydi. ABD Savunma Bakanlığı savaş sonrası dönem boyunca, rekabete dayalı bir tedarik ortamı yaratma yanlısı oldu; bu da ilk silah üreticilerinin sayıca az, ölçek olarak büyük olmalarını sağladı. (1990'larda askeri sanayi içindeki birleşmeler sıklaştı ve ölçek olarak genişledi, bu da rekabetçi baskıları artırdı.) Bu sıkı piyasaya yanıt olarak küçük şirketler metalarının katma değer bileşenini artırmak için küçük ölçekli teknolojik ilerlemelere yönelmeye zorlandılar. Böylece, devletin bürokratik muhafazakarlığı ile şirketlerin sermayesinin teknolojik dinamizmi tasarım sürecini ciddi biçimde bozacak şekilde bir araya geldi. Ana yüklenicilerin muazzam üretken kapasiteleri giderek "tarz yenileştirmesi" üzerine odaklandı – mevcut teknik "performans niteliklerinin" çok az aşama gösteren ve aralıksız bir biçimde geliştirilmesi. Yani uçaklar daha uzağa uçmak için, denizaltılar daha sessiz işlemeleri için, bombardıman uçakları daha fazla (ya da daha iyi) bomba taşımları vs. için yapılıyordu.[15]

---

[13] Kaldor, The Baroque Arsenal, s. 7.
[14] Age., s. 65-68.
[15] Age., s. 19-20.

"Teknolojinin eş zamanlı olarak hem geliştirildiği hem de sınırlandığı bu çelişkili sürecin" nihai sonucu, tam da silah sistemlerinin gösterişli *estetik* etkilerde (2003 yılında Irak'a düzenlenen saldırıdaki "şok" ve "dehşet") bulundukları sırada, silahların çabukluğu ve tesiri açısından artan girdilerin gittikçe azalan getirilere yol açmasıydı.

Kaldor'un ibret alınması gereken ampirik tahlili, asıl olarak "kullanım" amaçlı olan bir bilgi biçiminin doğrudan pratiğin bağlamı dışında geliştiğinde nasıl dışsal güçlerin (onları, tasarlayıcılarının ya da üreticilerinin planlamadıkları bir biçimde şekillendiren güçlerin) kurbanı olduğunu göstermektedir. Günümüzde eleştirel kuramın durumuyla ilgili Kaldor'un açıklamasının geçerliliğini görmek için öncelikle eleştirel kuramın "kullanım değerini" göz önünde bulundurmamız gerekir. Daha sonra, geçtiğimiz çeyrek yüzyılda kuramı şekillendiren kurumsal ve kültürel etkenlerin özgül bir biçimde bir araya gelmesine dikkatlice bakmalıyız. Ancak o zaman, kuramsal düşüncenin eleştirel biçimlerinin gerçekten barok çarpıklıklara sahip olup olmadığını ve bunlara ne kadar yakından sahip olduklarını görecek konumda oluruz.

Daha önceki nesillerden radikal aydınlar için kuram, hem iktidarın açıklayıcı yapıları konusunda hem de fiili olarak toplumun nasıl değiştirileceğiyle ilgili bir kuram sunma konusunda onun yararlılığıyla yakından ilişkiliydi. Devrimciler on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda "eleştirel" bilgiyi bir yandan kendi başına iyi bir şey olarak görürlerken, aynı zamanda bu bilginin stratejik özellikleri açısından, kendisini toplumsal değişime adamış bir eylemciler kadrosunun ortaklaşa bir kenara koydukları organik bir kaynak olarak gördüler. Gerek Gandi, gerek Lenin, gerek Ella Baker olsun, daha önceki radikallerin birçoğu için bilgi "varoluşsal" bir öneme sahipti. Devrimci aydınlar toplumsal koşulları değiştirmek için, acımasız devlet baskısı karşısında hayatta kalma mücadelesi verdiler. Bir kişi, diğerleri kelimenin tam anlamıyla yaşayabilsinler diye bilgi üretti ve bunu genellikle büyük bir kişisel riske girerek yaptı. İktidardakilere göre, radikalleşmiş bir aydın, sert bir militandan bile daha güçlü bir tehditti. Bu yüzden 1928 yılında Roma'da Gramsci'nin yargılanması sırasında

faşist savcının ağırbaşlı yorumu şöyleydi: "Bu beynin çalışmasını yirmi yıl boyunca önlemeliyiz."[16]

Marksistler ve anarşistler için pratik, kuramın sınandığı alandı. Kuramsal bilgi, pratiğin diyalektik bir rehberi olarak, atölyeye geri gönderilebilir, yeniden düzenlenebilir, sonra da dünyaya tekrar sürülebilirdi.[17] Mao Zedung'un belirttiği gibi devrimciler ancak, "kuramı sınamaya ve geliştirmeye yönelik bir süreç" aracılığıyla hakiki ve doğru (yani faydalı) bir bilgiye ulaşabilirler. "Pratik yoluyla hakikati bul ve yine pratik yoluyla hakikati doğrula ve geliştir."[18] Elbette, Mao'nun bu ifadesinin aksine, kuram ile pratik arasındaki bir diyalektik bunlardan herhangi birinin hakikat değerine katiyen güvence vermiyor. Ancak kuram ile pratik arasında zorunlu bir ilişki olduğu varsayımı, kuramın belirli bir sınıf ya da devletin çıkarlarını yansıtmayacağı yönündeki bir tür yapısal "kesinlik" olarak işlev gördü.

Daha önceki Marksistler, doğrudan kullanıma dayalı bir bağlamın dışında üretilen bilginin, Gramsci'nin tabiriyle "spekülatif" ve "skolastik" çarpıtmalara sebep olma riski taşıdığı uyarısını yapmışlardı. Bununla birlikte I. Dünya Savaşı'ndan sonraki Batı Marksizminin tarihi bazı açılardan, politik olarak müdahil bir kuramdan daha skolastik bir kurama doğru bir gerileyişin tarihidir. Üçüncü dünyadaki devrimciler sömürgeciliğe karşı verdikleri mücadelede radikal bilgiyi dolaysız bir biçimde kullanarak sınarlarken; başta ABD olmak üzere gelişmiş kapitalist ülkelerde, Batıdaki işçi sınıfının ve devrimci hareketlerin gerilemesiyle yüz yüze kalan eleştirel entelijensiya, akademinin göreli sığınağına çekildi. Perry Anderson'ın *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler* adlı eserinde dile getirdiği sonuç, somut iktisadi ve siyasi tahlilden daha küçük bir topluluğa hitap eden ve kuramsalcı bir söyleme (bu söylem, diğer şeylerin yanında, biçimi içeriğin üzerinde gör-

---

[16] Dante Germino, *Antonio Gramsci: Architect of a New Politics* [Antonio Gramsci: Yeni Bir Siyasetin Mimarı], Baton Rouge, La.: Louisiana State University Press, 1990, s. 198.

[17] Mao Zedung, "On Practice" [Pratik Üzerine], *Selected Readings from the Mao Tse-tung* [Mao Zedung'dan, Seçme Metinler], Pekin: Foreign Languages Press, 1971 içinde, s. 67.

[18] Age., s. 77, 81.

meyle, anlaşılmaz ve içine kapanık bir tarzla, uzmanlaşmaya yönelik bir eğilimle ve dikkatin bütünlük sorununun uzağına taşınmasıyla tanımlanmaktaydı) doğru gerçekleşen "biçimsel bir değişim" idi. Kısacası gelişmiş kapitalist ülkelerdeki kuram, "Yöntemle ilgili uzatılmış ve karmaşık bir Söylem" haline gelerek "gittikçe artan bir oranda uzmanlaşmış ve erişilmez bir niteliği" benimsemeye başladı.[19] Anderson'ın tahlili, yurttaşlık hakları hareketinin ve ikinci dalga feminist hareketlerin tarihsel önemini gözden kaçırıyor; bunların ikisi de yeni bir praksis kavramı şekillendirdi ve kuram ile pratiği bir süreliğine uyumlu hale getirdi. Ancak, kuramda biçimselciliğe doğru genel bir eğilim olduğunu gözlemlerken haklıdır. Bundan sonra, kuram ile pratik arasında organik bir bağ olmayışının, en spekülatif eğilimlerin zıvanadan çıkmasına neden olan dışsal etkenlere karşı kuramı nasıl kırılgan hale getirebileceğini göreceğiz.

1945'ten sonra üniversite eğitiminin hızla yayılması bilginin üretimi açısından iki temel sonuca yol açtı. Birincisi, akademik alanın korunmuş geleneklerinin ve mesleki davranış kurallarının birçoğunun altüst edilmesiydi. Öğrencilerin toplu akını, öğretim üyelerinin yüzyıllardır sahip oldukları özel, loncavari konum için sonun başlangıcını işaret ediyordu. Üniversitelerin hızla büyümesinin ikinci sonucu, devletin bakış açısından yüksek öğrenimin önemini artırmak oldu. Soğuk Savaş tırmandıkça üniversite, hem devletle hem de kapitalist üretimle giderek daha büyük ölçüde bütünleşti. ABD'de devlet elitlerinin üniversitenin son derece farklılaşmış bir ekonomiyi sürdürme yetisini takdir etmeleri, onun bir toplumsal denetim ve meşruiyet ölçüsü sağlama ve askeri hegemonyayı sürdürmek için nitelikli bilgi tabanı olarak hizmet etme yönündeki işlevine uygundu.[20] Şirketlerin üniversi-

---

[19] Perry Anderson, Considerations on Western Marxism, London: New Left Books, 1976, s. 53 (Perry Anderson, *Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler*, çeviren: Bülent Aksoy, İstanbul: Birikim Yayınları, 2004).

[20] Bakınız Clyde W. Barrow, *Universities and the Capitalist State: Corporate Liberalism and the Reconstruction of American Higher Education 1894-1928* [Üniversiteler ve Kapitalist Devlet: Şirket Liberalizmi ve Amerikan Yüksek Öğreniminin Yeniden Yapılandırılması 1894-1928], Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1990.

teyle olan bağları da güçlendi. Bu tür düzenlemeler California Üniversitesi'nden Clark Kerr gibi yöneticiler tarafından coşkuyla desteklenirken, 1960'ların olağanüstü ayaklanmalarıyla öğrenciler ve bazı öğretim üyeleri tarafından keskin bir biçimde eleştirildi. Bununla birlikte, geriye bakıldığında, öğrencilerin Vietnam Savaşı'yla ilgili ülkedeki genel kanıyı değiştirmekteki başarılarına rağmen, kampüste etnik çalışmalar programı kuran ve temel yurttaş özgürlüklerini güvence altına alan 1960'ların öğrenci protestolarının üniversitenin şirketleşmesi üzerinde pek az uzun dönemli etkisi oldu.

Sheila Slaughter ve Larry Leslie'nin ortaya koyduğu gibi, üniversite sistemi 1960'ların ortasından günümüze kadar, post-Fordist, küreselleşmiş bir dünya ekonomisinin taleplerini karşılamak için yoğun ve yaygın bir rasyonelleşme sürecine tabi oldu.[21] Slaughter ve Leslie'ye göre, Batıdaki üniversite sisteminin temel örgütlenmesi ve amacındaki bu büyük niteliksel değişiminin izini bulmak için on dokuzuncu yüzyıldaki sanayileşmeye geri dönmeliyiz. Günümüzde küreselleşme, "üniversitede geçtiğimiz yüz yılda gelişmiş olan mesleki çalışmanın örneklerini dengesizleştirmektedir."[22] 1970'lerin sonlarından başlayarak, kapitalistler arası rekabetin bedeli ABD'de enflasyon ve azalan verimlilik olarak ortaya çıkmaya başladığında, devlet ekonomik büyümeyi dürtmek için eğitime ve diğer isteğe bağlı programlara ayırdığı kaynağı kısmaya başladı. Geniş tüketici alanını olanaklı hale getirmek amacıyla üretimi yenileştirmek ve ekonomiyi ıslah etmek için üretim post-Fordist tarzda düzenlendi. Dikey üretim denetimlerinin yerini daha esnek, yatay düzenlemeler aldı ve parti üretimi ciddi biçimde dar dilimli pazarlamaya (niche marketing – birinci bölümdeki çevirmenin notuna bakınız) bağlı olmaya başladı. Devlet toplumsal hizmetlerde kesinti yaparak, kamu kurumlarını elden çıkararak ve toplumun her alanında piyasa normlarını uygulamaya koyarak sosyal Keynesçiliğe ve refah

---

[21] Sheila Slaughter ve Larry L. Leslie, *Academic Capitalism: Politics, Policies, and the Entrepreneurial University* [Akademik Kapitalizm: Siyaset, Politikalar ve Girişimci Üniversite], Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1997.

[22] Age., s. 1.

devletine sert bir biçimde sırtını çevirdiğinden, üniversite sistemi rasyonelleşme sürecinin merkezi haline geldi.

1980'lerin başlarından itibaren, yüksek öğrenime verilen kamu desteğindeki sert kesintilerin hemen ardından üniversiteler temel eğitim hedeflerini kökten bir biçimde yeniden tanımlamaya giriştiler. Bundan böyle kaynakların beşeri bilimler, sosyal bilimler ve doğa bilimlerinden uygulamalı bilimlere ve meslek okullarına kaydırıldığını görüyoruz. Üniversiteler öğrenime ve fiziksel araç gereçlere ayırdıkları harcamaları azaltırlarken, idareye (halkla ilişkiler, hukuk daireleri ve teknik destek) ayırdıkları harcamaları artırdılar. "İhtiyaç fazlası" ya da gereksiz olarak görülen bütün bölümler ve programlar (özellikle, eğitim ve yabancı diller gibi geleneksel olarak kadınların ağırlıkta olduğu alanlar) sert bir kesintiye uğradı ya da kapatıldı. Bu arada üniversiteler sessiz sedasız bir biçimde, kadrolu öğretim üyelerinden geçici, yarı zamanlı emeğe (yüksek lisans ve doktora öğrencileri, gezici öğretim görevlileri ve okutmanlar) doğru bir geçişi gerçekleştirdiler. 1975 ile 1993 yılları arasında ABD'de görevlendirilen yarı zamanlı öğretim görevlilerinin sayısı neredeyse yüzde yüz oranında artarken, yarı zamanlı öğretim görevlileri toplamda Amerika'daki akademisyenlerin yüzde 46'sını oluşturdu (1970'te yüzde 20'sini oluşturuyordu).[23]

Üniversitenin rasyonelleşmesiyle yakından örtüşen şey aslında bilginin metalaşmasıydı. Jean-François Lyotard *Postmodern Durum* adlı eserinde, "evrensel" aydının düşüşünü, yükselmekte olan malumat (information) çağında bilginin dönüşümüne bağlamıştı.[24] Malumat devrimi ve onunla beraber bilgisayar teknolojilerinin yayılması, tarihsel olarak Batılı bilgiyi ve üniversitenin kurulmasını meşrulaştırmaya hizmet etmiş olan itibari değerleri ortadan kaldırıyor. Fransa ve ABD'de ilk olarak 1960'lardaki

---

[23] Bakınız Richard Moser, "The New Academic Labor System (Part I)" [Yeni Akademik Çalışma Sistemi (I. Kısım)], *Radical Philosophy Newsletter*, sayı 52, Nisan 2001: 7.

[24] Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984 (Jean-François Lyotard, *Postmodern Durum: Bilgi Üzerine Bir Rapor*, Çeviren: Ahmet Çiğdem, Ankara: Ara Yayıncılık, 1990).

ayaklanmalar sırasında radikal öğrencilerin yaygınlaştırdığı eleştirileri biçimselleştiren Lyotard'a göre bilginin işlevi esas itibariyle, "sisteme, onun kurumlarının gerektirdiği pragmatik yerlerde görevlerini uygun bir biçimde yerine getirebilecek aktörler sağlamaktır."[25] Devlet neredeyse sadece teknik yeterlilikleri üretmekle ilgilendiğinden, bilginin niceliksel yanı onun niteliksel yanını yadsıyor ve onun yerini alıyor. Lyotard şöyle yazıyordu: "Bilgiyi üretenler ve kullananlarla onların ürettiği ve kullandığı bilgi arasındaki ilişki, meta üretenler ve tüketenlerle onların ürettiği ve tükettiği metalar arasındaki biçimi (yani değer biçimini) alma eğilimi gösteriyor ve giderek daha çok bu biçimi alıyor. Bilgi satılmak amacıyla üretiliyor ve üretilecek; yeni bir üretim şeklinde fiyatının saptanması için tüketiliyor ve tüketilecek: Her iki durumda da amaç mübadeledir. Bilgi artık kendi başına bir amaç değildir, o 'kullanım değerini' yitiriyor."[26]

Lyotard'ın tahmini ileri görüşlü olduğunu kanıtladı. Akademik bilginin metalaşması yeni ekonomik düzenle o kadar ilintili ki Slaughter ve Leslie çok yerinde bir biçimde, günümüzde üniversitenin tümden dönüşümünü "liberal bir sanat nüvesinden girişimci bir çevreye" olan bir değişim olarak tarif ediyorlar. Federal düzeyde çıkan yasalar, dışarıdaki şirket varlıklarının akademik araştırma ürünlerini metalaştırmasının yolunu açtı ve devletin bilginin özelleştirilmesini teşvik etmesine sebep oldu.

Devletin yüksek öğrenime ayırdığı kaynaklarda tarihi kesintilerle karşı karşıya kalan kamusal araştırma kurumları bu anlayışı uygulamaya en istekli kesimler arasında yer alıyordu. Öncelikle, üniversitedeki yöneticiler kamu fonlarının yerini doldurmak için esas olarak şirketlere yöneldiler. Ancak artık şurası açık ki, bilginin araçsallaşması aynı zamanda *siyasi* bir işleve de hizmet ediyor. Akademi ile özel şirketler arasındaki "teknoloji transferi" anlaşmaları bilgiyle ilgili, açık bir araçsallığa dayalı yeni bir "ortak yargı" anlayışının kök salmasına yol açıyor. Gerçekten de, bilginin metalaşması o kadar olağanlaştı ki üniversiteler artık bu durumu saklamak için herhangi bir çabada bulunmuyorlar.

---

[25] Age., s. 48.
[26] Age., s. 4-5.

Ancak asıl sorun, üniversitede girişimci bir kültüre doğru gerçekleşen değişimin eleştirel söylemi nasıl etkileyebileceği, hatta bunu nasıl çarpıtabileceğidir. Örgütsel bir hiyerarşide yer alan daha başarısız ve önemsiz aktörler verili bir kurumsal alanda kendi dışlanmışlıklarıyla bir şekilde baş etmek zorunda olduklarında genelde ne olup bittiğini gösteren sosyolojik çalışmalar önemli bir ipucu sağlıyor. Örneğin Paul J. DiMaggio ve Walter W. Powell, bu tür aktörlerin, hegemonik aktörlerin sergilediği alışkanlıkların ve stratejilerin aynısını ya da benzerini benimseme eğiliminde olduklarını keşfettiler; bunlar *eşbiçimsel olarak* hakim rejimi benimseme eğilimindeydiler.[27] Barok üslup, "zorunlu olarak demode olma" (yaygın toplumsal hareketlerin azalan başarıları) ve bilgi endüstrisinin rasyonelleşmesi karşısında ayakta kalabilmek için, aydınlar tarafından belki de *uyum sağlayıcı* bir önlem olarak kavrandı. Azalan üniversite kaynaklarının ve şirketleşmenin damgasını vurduğu değişime uğramış bir kurumsal ortama barok kuramcılar esas olarak üç özgül eşbiçimsel uyarlamayla karşılık verdiler. Birincisi, şirket sermayesiyle bire bir özdeşleşme ya da bununla anlaşmaya gitme biçiminde gerçekleşiyor. İkincisi, *meta estetiği* ya da "tarzda yeniliktir" – gücünü yitirmekte olan kullanım ve değişim değerlerine dayanak olmak için biçimsel ya da gösterişli stratejilerin benimsenmesi (tamamı hakim meta rejiminin taklidi halinde yerleşik kalıpların tekrarı, şeyleşmiş dilin kullanımı vb.). Son olarak üçüncüsü, aydının kendi varlığının erotik bir iktidar nesnesine doğru gerçekleşen "antropolojik" başkalaşımıdır.

İlk olarak, üniversite sisteminin her noktasındaki artan rekabetçi baskılarla beraber "dışarıda kalmış" bazı akademisyenler, adi bir kariyerizm olarak adlandırılabilecek davranışla, yeni girişimci kültüre uyum sağladılar. Örneğin, 1960'larda akademik eğitimini "topluluk, toplumsal örgütlenme, Latin Amerika, etnotarih ve kültürel değişim" konularında alan bir antropolog

---

[27] Bakınız Paul DiMaggio ve Walter W. Powell, "The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields" [Demir Kafes Geri Geldi: Örgütsel Alanlarda Kurumsal Eşbiçimsellik ve Ortak Rasyonellik], *American Sociological Review 48*, Nisan 1983: 147-160.

American Anthropologist dergisinde, "akademik, araştırma yönelimli antropologdan uygulamaya dayalı, sonuç yönelimli ticari danışmana doğru gerçekleşen başarılı geçişini" tarif ediyor.[28] Yazar kuşkusuz okurlarıyla (şirketlerin yeni yaşam felsefesi tarafından kuşatılmalarına gözlerini kapamayan ana akım akademisyenler) bir bağ kurduğunun güvencesini veriyor. Şöyle diyor: "Antropolojinin iş yaşamına kazandıracağı eşsiz nimetler var." Canlı "yüz yüze" temasların yerini büyük ölçüde alan şirket ağları, "antropolojinin uygulamaya geçirilmesi için bir başka fırsat" yarattı. Bu fırsatları fark etmenin anahtarı post-Fordist, girişimci bilginin gerçeklerinde yatıyor. "Artık vurgu esnek, açık üretim gruplarında ... ve ağların genişletilmesinde. ... İşbirliğine dayalı üretim, dağıtım ve satış ilişkileri, yani herkesin kendi çıkarına yaraması beklenen ilişkiler de arzu edilir oldu." Unutmadan, bir zamanların halk hareketi örgütleyicisi bize şunu hatırlatıyor: "Aydınlanmış öz çıkar değişimin motorudur."[29] Harvard'dan Profesör Henry Louis Gates Jr. 2002 yılında IBM'in ThinkPad bilgisayarı için *The New York Times Magazine*'de iki sayfalık renkli bir reklama çıktığında, belli ki onun da kafasında aydınlanmış öz çıkar vardı.[30]

Kuramın tam anlamıyla metalaşması akademik feminist kuramda gözlenebilir; burada feminizmin kullanım değerinin, bir yandan şirketleşmeyle, diğer yandan postyapısalcılıkla azaldığını görüyoruz. Son çeyrek yüzyıldaki Franko-Anglo-Amerikan akademik feminizminin genel rotasını tarif edeceksek, yapabileceğimiz en iyi şey ilk başa Adrienne Rich'in "kadın merkezli üniversite" düşünü, en sona da Lucy Suchman'ın feminist postyapısalcılığı şirketlerin modern araştırma sahasına tabi kılışını koymak olacaktır. 1979 yılında Adrienne Rich "Kadın Merkezli Bir Üniversiteye Doğru" başlıklı yazısını yazdığında, birçok feminist yüksek öğrenimde bir devrim yapılması gerekliliği konusun-

---

28 Francisco E. Aguilera, "Is Anthropology Good for the Company?" [Antropoloji Şirketler İçin İyi Midir?], *American Anthropologist 98*, no. 4, Aralık 1996: 735.

29 Age.

30 *The New York Times Magazine*, 4 Ağustos 2002.

da onunla hemfikirdi.[31] Tam da feminist bilim insanlarının akademide bir basamak elde etmeye başladıkları bir sırada yazılmış olan bu deneme ileri görüşlü bir uyarı notu düşüyordu. Ona göre üniversite, normlarının ve güç yapılarının erkekler ile kadınlar, öğretmenler ile öğrenciler, akademi ile toplum arasındaki temel hiyerarşileri yüzyıllardır yeniden ürettiği elitist bir sistemdir. Bu yüzden akademideki feministler çifte bir sorumlulukla karşı karşıyaydılar. Erkek egemen olmayan bir müfredat ortaya çıkarmanın yanı sıra, bilginin demokratikleşmesinin ve toplumsal ihtiyaçların karşılanmasının düşmanı olan baş edilmesi zor bir ataerkil kültürü de ortadan kaldırmak zorundaydılar. Böylece üniversiteyi dönüştürmek, "kuram ile pratik, sonuçlar ile araçlar, süreç ile amaç hakkındaki varsayımlar da dahil olmak üzere üniversite eğitiminin hiyerarşik görüntüsüne, ilişkiler yapısına, hatta söylem tarzına" meydan okumak anlamına gelecekti.[32] Rich hiyerarşinin, profesyonelleşmenin ve elitizmin ortadan kaldırılacağı ve feministlerin bilginin uzmanlaşmasına ve hakikatin niceliksel ölçülere indirgenmesine meydan okuyacağı radikal demokratik bir alternatif ("erkek egemen" üniversiteye) önerdi.

Ancak bunun tam tersi gerçekleşti. Akademik kadrolara yönelik artan rekabetle beraber bilginin piyasa temelli ölçütüne yönelik bu değişimin bedelini üniversitede kadınlar ödedi ve bu, bazı feminist kuramcıların bilginin rasyonelleşmesine ve metalaşmasına aynı doğrultuda karşılık vermesine yol açtı.[33] Bazı feministler erkekleri onların oyunlarında alt etmeye çalıştılar: Tabana dayalı, eylemci yayınları bırakarak, feminist bilgileri meşrulaştırmaya yönelik ince elenip sık dokunan hakemli dergileri seçtiler. 1975 yılında *Signs* dergisinin kurulması bir dönüm noktasıy-

---

[31] Adrienne Rich, "Toward a Women-Centered University" [Kadın Merkezli Bir Üniversiteye Doğru], *On Lies, Secrets, and Silence* [Yalanlar, Sırlar ve Sessizlik Üzerine], New York: W. W. Norton, 1979.

[32] Age., s. 134.

[33] Bakınız Joanna de Groot, "After the Ivory Tower: Gender, Commodification and the 'Academic'" [Fildişi Kulesinin Ardından: Toplumsal Cinsiyet, Metalaşma ve "Akademisyen"], *Feminist Review 55*, Bahar 1997: 130-142.

dı.[34] *Signs*'ın yaratıcıları bilinçli olarak "ince elenip sık dokunan" akademik dergileri örnek aldılar. Prestijli bir kampüste (Chicago Üniversitesi) konuşlanmış olan yeni dergi McDermott'un sözleriyle, "tarafsız, karmaşık iddialarda bulunan, uzmanlaşmış rasyonel tahlili" savunuyordu – *Frontiers*'ın ve tabana dayalı benzer gazetelerin ateşli söylemiyle belirgin bir zıtlık söz konusuydu.[35] 1980'ler boyunca kadın hareketi düşüşte olduğundan, tabana dayalı feminist dergiler ardı ardına ve giderek ciddileşen mali krizlerle karşı karşıya kaldılar. Bazıları hayatta kalmak için, üniversite yayınevleriyle resmi kurumsal anlaşmalara giderek yeni koşullara uyum sağladı. McDermott'a göre 1990'lara gelindiğinde, "feminist akademik dergiler tamamen üniversitenin içine çekilmişti ve parçalara ayrılmış ve sönümlenmiş toplumsal hareketle olan bağları zayıflamıştı."[36]

Organik hareketler ve pratiklerle olan bağlarını yitiren Anglo-Amerikan feminist düşünce aynı zamanda, gittikçe postyapısalcılığa doğru kaydı. Adrienne Rich gibi ikinci dalga feministler akademi ile toplum, öğrenci ile öğretmen arasındaki hiyerarşileri ortadan kaldırmaya çalışıyorlardı. Bilgi konusunda yeni ve etkili toplumsal kullanım değerleri yaratmaya çabalıyorlardı. Bununla birlikte, yeni nesil feminist kuramcılar erkek egemen kültürü özümsediler ve hatta zaman zaman sistemin profesyonelleşme tutkusunu genişlettiler. Feminist akademisyenler, kadınların yaşamlarını iyileştirebilecek esaslı bir feminist kuramın peşinden koşmak yerine, "özcülük" ile "özcülük karşıtlığının" karşı karşıya geldiği skolastik tartışmalara saplandılar.[37] 1990'lara gelindiğinde Adrienne Rich'in feminist aydınlar ve eylemcilerden oluşan gerçek bir topluluk önerisi (üniversitenin içinde bulunduğu –semt, şehir, kırsal bölgeler– görünürdeki

---

[34] Partice McDermott, *Politics and Scholarship: Feminist Academic Journals and the Production of Knowledge* [Siyaset ve Bilimsel Bilgi: Feminist Akademik Dergiler ve Bilgi Üretimi], Urbana, Ill.: University of Illinois Press, 1994.

[35] Age., s. 100.

[36] Age., s. 181.

[37] Bakınız Susan Bordo, *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body* [Dayanılmaz Ağırlık: Feminizm, Batı Kültürü ve Beden], Berkeley: University of California Press, 1993, s. 218.

topluluğun ve insanların ihtiyaçlarına hizmet edecek bir üniversite yaratılması) bir kenara bırakılmıştı.[38]

Daha sonra Lucy Suchman sahneye çıktı. Feminist bir etnografya araştırmacısı ve fen bilimleri uzmanı olan Suchman 1990'ların sonunda Xerox PARC'ta (merkezi Kaliforniya'nın Palo Alto şehrinde olan özel bir araştırma merkezi) çalışıyordu. PARC, teknoloji transferi sürecini (yani "yeni ürünlerin" oluşturulmasını) kolaylaştırmak için bilim insanlarını, tasarım mühendislerini ve sosyal bilimcileri bir "işbirliği kültürü" içerisinde bir araya getirdi. PARC'ın misyonu şöyle tanımlanıyordu: "Xerox için, Xerox ürünlerini ve ürün fikirlerini güçlendiren aygıtlar, alt sistemler ve teknoloji modülleri sağlayan müthiş bir stratejik kaynak." PARC "Xerox'a yeni iş olanakları yaratıyor" ve "ona kazanç sağlıyor"; aynı zamanda "resmi ve gayri resmi birçok mekanizma PARC'ın araştırmalarının piyasayla yakından ilintili olmasını güvence altına alıyor."[39] Suchman bu teknoloji transferi ortamında kendine özgü postyapısalcı feminizmi için, göründüğü kadarıyla ihtimal dahilinde olmayan, elverişli bir yer buldu.

Suchman postmodernist söylemlerdeki uzmanlığını, başarılı bir biçimde, kapitalist bir aygıta dönüştürdü. Suchman PARC'ın bir raporunda ("Teknoloji Üretimi ve Kullanımının Çalışma İlişkileri") feminist epistemolojiyi şirketlerin ürün tasarımı sorununa uyguladı. Donna Haraway ve Gloria Anzuldua gibi isimlerin eserlerinden yararlanan Suchman feminist bir siyasetin ve sistem geliştirmenin ilgili pratiklerinin, Xerox gibi şirketlerdeki teknoloji transferi sürecine uygulandığında nasıl bir görünüm alacaklarını tarif etti.[40] Suchman'ın çalışmasının tarzı ve içeriği, "tarafsız hüküm" ve "sınır ihlallerinden" "hiçbir yerden olmayan bakış açısı" ve "kısmi bilgilere" kadar teknobilim çalışmalarının bildik moda sözleriyle doluydu. Örneğin: "Hareket kendine özgü, yerle-

---

38 Rich, On Lies, Secrets, and Silence, s. 152.

39 Xerox Palo Alto Araştırma Merkezi'nin reklam broşürü, Palo Alto, Calif.: Xerox Corporation, 1997.

40 Lucy Suchman, "Working Relations of Technology Production and Use" [Teknoloji Üretimi ve Kullanımının Çalışma İlişkileri], Xerox Palo Alto Araştırma Merkezi tarafından basıldı, Palo Alto, Calif., 1993, s. 1.

şik olmayan, ustaca bir bakış açısındandır [aynen böyle geçiyor] ve iddialarını tartışmanın kapanmasındaki nesnelliğe ve nesnel niteliklerini süregelen diyalog aracılığıyla bulan çok yönlü, yerleşik, kısmi bakış açılarına dayandırır. ... Feminist girişim bilhassa nesnellik mevkisini, yerleşik bir bilgi bedeninden ... dinamik üretimin, yeniden üretimin ve dönüşümün içindeki bilgilere doğru yeniden düzenliyor."[41]

Suchman'ın bu ve diğer raporlardaki amacı güya "feminizmin, tasarımcı/kullanıcı karşıtlığının (bizi fiili olarak ayıran ince ve derin sınırları tanıma imkanlarımızı ortadan kaldıran bir karşıtlık) yerini almaya başlayacak bir yol sunduğunu, kimlikler ve çalışma ilişkileriyle anlaşılmaz bir şekilde oluşturulmuş zengin bir manzara aracılığıyla göstermekti."[42] Bununla birlikte, meseleyi daha açık bir biçimde ortaya koymak gerekirse Suchman, kullanıcıların asıl ihtiyaçlarını üretim yerinde belirlemek için teknoloji tasarımcılarının kullanıcılarla sahada daha yakından ve işbirliği içinde çalışmaları gerektiğini ileri sürdü. Daha önce kadınların asıl toplumsal ihtiyaçlarına hizmet etme konusunda tamamen işe yaramaz olduğunu göstermiş olan barok feminist kuram bir an için kendi uğraşına benzer bir şey (metaları ve teknolojik süreçleri çeşitli kullanıcıların ihtiyaçlarına daha duyarlı hale ve dolayısıyla sermaye için daha üretken bir duruma getirecek "faydalı" bir araç) keşfetmiş gözüktü. Ancak XEROX 2000 yılında, PARC'taki araştırmanın kârlı olmadığının görüldüğünü söyleyerek burayı temelli olarak alelacele kapattı. Görünüşe göre, "sınır ihlalleri" retoriğinin feminist praksis için olduğu kadar artı değerin meydana getirilmesi için de önemsiz olduğu ortaya çıktı.

Meta Estetiği

Kuraldan ziyade istisna olsa da bu tür "vefasızlık" örnekleri, bir zamanlar eleştiri üzerine kurulu olan bir bilgi biçiminin iktidar tarafından sistematik olarak ne derece bozulduğunu gösteriyor. Bununla birlikte eleştirel entelijensiyanın, zorunlu bir biçimde

[41] Age., s. 2.
[42] Age., s.3.

demode olmaya yönelik yeni baskılara eşbiçimsel şekilde alışması belirgin olarak daha ince bir biçim aldı – meta estetiği ve kuramda "bunu takip eden" sistem (tarzda yenilik).

Üretici, doygunluğa ulaşmış bir piyasada kullanım değerinin dış görünüşünü destekleme çabasıyla, estetik biçim düzeyinde bir dizi yaratıcı doğaçlamaya girişir. Bundan böyle satışın gerçekleşmesi için meta, Wolfgang Haug'un "estetik yenilik" olarak adlandırdığı şeyi başarmak zorundadır – "yani, kullanım değerinin markanın sultası altına alınması."[43] İşte bu yüzden, barok kuramcılar savlarının ikna ediciliğinden ya da düşüncelerinin tutarlılığından ziyade *özgün bir tarzın* başarılı bir biçimde sunulmasıyla ilgileniyorlar. Örneğin Homi Bhabha, kuramın dar dilimli piyasasında eserini üstün bir "mal" olarak başarıyla konumlandırdı; onun engin bilgisi bu pazarda kuramsal yetkinliğin ayırt edici bir "markası" olarak göze çarpıyor: Hiç kimse postkolonyal göstergebilimde Bhabha'nın gezindiği gibi gezinemez.[44]

Estetik dışavurumun ustalığı ilk olarak savaş sonrası Fransa'da "akademik sermaye" birikimi konusunda vazgeçilmez hale geldi. Bunun sebepleri yine yapısaldı. Savaş sonrası dönemde akademinin göreli özerkliği ve onların bağımsız meta üreticileri olarak açıkça çağımızın dışındaki (anachronistic) konumları dev-

---

[43] Wolfgang Fritz Haug, "Critique of Commodity Aesthetics: Appearance, Sexuality, and Advertising in Capitalist Society, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986, s. 41 (Wolfgang Fritz Haug, Meta Estetiğinin Eleştirisi: Kapitalist Toplumda Görüntü, Cinsellik ve Reklam, çeviren: Ayşe Gül, İstanbul: Spartaküs Yayınları, Nisan 1997).

[44] Burada entelektüel mübadelenin ilkesi parasal olduğu kadar estetikle de ilgili olduğu ölçüde, akla neredeyse sadece, İtalyan Fütüristlerinin (Andy Warhol'dan yıllar önce) düşünce, sanat ve meta arasındaki ayrımı ortadan kaldırmaya çalışan sanat manifestoları geliyor. Bruno Corradini ve Emilio Settimelli, "Weights, Measures and Prices of Artistic Genius –Futurist Manifesto 1914" [Sanatsal Dehaların Ağırlıkları, Ölçüleri ve Fiyatları–Fütürist Manifesto 1914], Umbro Apollonio (der.), *Futurist Manifestos* [Futurist Manifestolar], Londra: Thames and Hudson, 1973 içinde, s. 149 ile karşılaştırın.

let ve piyasa tarafından gitgide aşındırıldı.[45] Modern teknokratik devlet toplumsal normların meşrulaştırılması için aydınların geleneksel "hizmetlerine" artık gereksinim duymuyor çünkü kapitalizm esas olarak değerleri onların yerine meşrulaştırıyor. Örneğin, Niilo Kauppi'nin gösterdiği gibi, Fransa'da II. Dünya Savaşı'ndan sonra Fransız aydınlar, kitle iletişim araçlarının yükselişinin geleneksel entelektüel zeminin altını oyduğu bir sırada, "devlet merkezli" aydından "piyasa merkezli" aydına doğru bir dönüşüm geçirdiler.[46] Önde gelen Fransız aydınların önceki nesilleri için, akademik prestij ancak uzun yıllar süren büyük ölçüde anonim bilimsel araştırmalar sonucunda elde edilirdi. Bununla birlikte, 1950'lerde ve 1960'larda eğitim sisteminin büyük ölçekli bir biçimde ekonomik olarak yeniden yapılandırılması eski alanların etkisini azaltarak yeni alanları güçlendirdi ve disiplinler arası araştırmanın yolunu açarak yeni yıldızların ortaya çıkmasını mümkün kıldı. Bunun sonucunda Fransa'daki entelektüel zeminde derin bir kopuş yaşandı, zira "medya ve kültürel gazetecilik ekonomik gelir ve kültürel şöhret birikimini daha az yatırımla mümkün kılıyordu".[47] 1970'lere gelindiğinde, bilimsel düşünceler ve tartışmalar ana akım basında ele alınmaya başladı ve genç, şık profesörler medyada yıldız ya da şöhretli kişiler olarak çekici hale getirildiler.[48]

---

[45] Bakınız Pierre Bourdieu, "Universal Corporatism: The Role of Intellectuals in the Modern World" [Evrensel Korporatizm: Modern Dünyada Aydınların Rolü], *Poetics Today* 12, no. 4, Kış 1991: 664.

[46] Niilo Kauppi, *French Intellectual Nobility: Institutional and Symbolic Transformation in the Post-Sartrian Era* [Fransız Entelektüel Soylular Sınıfı: Sartre Sonrası Çağda Kurumsal ve Simgesel Dönüşüm], Albany, N.Y.: SUNY Press, 1996.

[47] Age., s. 27. Barbara Giudice, "An Era of Soul-Searching for France's Intellectuals" [Fransa'daki Aydınların Ruh Aradığı Bir Çağ], *Chronicle of Higher Education*, 13 Haziran 1997.

[48] Dana Polan, "The Spectacle of Intellect in the Media Age: Cultural Representations and the David Abraham, Paul de Man, and Victor Farias Cases" [Medya Çağında Akıl Gösterisi: Kültürel Temsiller ve David Abraham, Paul de Man ve Victor Farias Vakaları], Bruce Robbins (der.), *Intellectuals: Aesthetics, Politics, Academics* [Aydınlar: Estetik, Siyaset, Akademi], Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990 içinde s. 343-363.

Kauppi, akademi ile popüler kültür arasındaki yalıtıcı sınırların ortadan kalkışının, "bazı grupların yüksek akademik ve edebi mevkilere çabucak tırmanmasını" nasıl mümkün kıldığını gösteriyor.[49] Foucault, Barthes, Sollers, Kristeva gibi yazarlara da ev sahipliği yapmış olan Avangard Fransız gazetesi *Tel Quel*, kuramda yeni Fransız "tarzının" yayıldığı merkezdi. Yapısalcılık ve postyapısalcılık bir "yenilik stratejisini" özendirerek, Kristeva ve Derrida gibi kuramcıların "tehlikeli ve cüretkar görünümleri benimseyerek yeni ürünler ve araştırma alanları sunmalarını" sağladı.[50] *Tel Quel*'deki eleştirmenler, Didier Eribon gibi gazetecilerin sayesinde kendi söylemlerini yaygınlaştırabildiler ve bir yandan da özenli bir "benlik imgesini" (self-image) ustaca oluşturdular.[51] Michelle Lamont'un işaret ettiği gibi, yaklaşık olarak 1970'lerden itibaren, "ustalıklı bir retorik" Fransız entelektüel zemininin içindeki "entelektüel meşrulaştırma için yapısal bir gereklilik" haline geldi.[52] Lamont bilhassa, Jacques Derrida'nın Fransız ve Amerikan akademik çevrelerindeki etkileyici yükselişinin (kendisi olmadığı taktirde bir disiplin olarak felsefeye olan ilginin azalacağı bir zamanda) kısmen, Derrida'nın entelektüel portföyünü adeta edebiyat uzmanlarına ve antropologlara başvurarak çeşitlendirme yönündeki kurnazca yetisinde nasıl yattığını gösteriyor. Lamont şöyle yazıyor: "Derrida'nın 'kuramsal markası', itibarlı bir kültürel mal olarak o kadar açık biçimde ambalajlanmış ve etiketlenmiştir ki entelektüel topluluğun içinde kolayca dolaşabilir."[53]

İronik olarak, yapısalcı ve postyapısalcı hareketlerin baş aktörlerinin tamamı (Derrida, Foucault, Althusser, Lacan, Lyotard, Kristeva, Deleuze, Guattari) Fransız olmasına rağmen, iki hareketin de estetik unsurları ancak ABD'ye vardıkları zaman tam olarak serpildi. Bir zamanlar Marx ve Engels, "başka topraklarda

---

49 Kauppi, French Intellectual Nobility, s. 127.

50 Age., s. 120.

51 Age., s. 128.

52 Michelle Lamont, "How to Become a Dominant French Philosopher" [Nüfuzlu Bir Fransız Filozof Nasıl Olunur], *American Journal of Sociology 93*, no.3, Kasım 1987: 592.

53 Age., s. 584-622.

gelişmiş" (Fransa) düşüncelerin daha sonra kolaylıkla "fethedilen ülkeye" (Almanya) topluca ithal edildiğine dikkati çekmişlerdi. Bununla birlikte şu gözlemde bulundular: "Kendi evinde bu düşüncelere eski dönemlerden kalma çıkarlar ve ilişkiler hâlâ ayak bağı olurken bunlar yeni yerinde eksiksiz ve engelsiz bir biçimde gelişebilirler ve gelişmelidirler."[54] Yirminci yüzyılın sonunda postyapısalcılık Fransa'da bazı engellerin üstesinden gelmeyi başaramadı: Özellikle de yerel ve kemikleşmiş bir hümanizm, devlet kademelerindeki liyakat düzeni ve birçok postmodernist talebi asla kabul etmeyen işçi hareketlerinin ve sosyalist hareketlerin varlığını sürdürmesi. Bununla birlikte, "Fransız ideolojisinin" hummalı ve kaotik gelişimi için oldukça uygun bir ortam bulduğu Atlantik'in bu tarafında bu tür engellerin hiçbiri postmodern tarzın önünde duramadı: Serbest bir akademik ortam, ileri düzeyde meta fetişizmi ve bir yıldız sisteminin* gelişmesini destekleyen keskin sınıf eşitsizlikleri.

Batıdaki üniversitelerin şirketleşmesinin doğrudan bir sonucu olan, Amerikan beşeri bilimlerindeki sözde yıldız sisteminin gelişmesi neredeyse tamamen, Fransız kuramının 1970'lerin başında ABD'ye ithal edildiği ana denk gelir.[55] Postmodernist eleştirmenler, bir grup olarak, beşeri bilimlerde bu sistemden kazançlı çıkan az sayıdaki akademisyenlerdendir – ve şimdiye kadar medyanın aralıksız ve hatta büyüleyici ilgisini çeken tek gruptur.[56] Kurumlarının prestijini, dolayısıyla rekabet yeteneğini artırma umuduyla üniversite yöneticilerinin teşvik ettiği yıldız sis-

---

[54] Marx ve Engels, *The Communist Manifesto* [Komünist Manifesto], David McLellan (ed.), New York: Oxford University Press, 1992, s. 88.

* Hollywood sinemasında film yıldızları yaratma ve bu yıldızların reklamını yapma yöntemi. Stüdyolar gelecek vaat eden genç bir aktör seçip ona bir kişilik yaratırlar (yeni bir isim, yeni bir geçmiş vs.). Yıldız sistemi rolden ziyade görüntüye önem verir (ç.n.).

[55] ABD'de postmodernizmin yükselişiyle ilgili bakınız Maria Ruegg, "The End(s) of French Style: Structuralism and Poststructuralism in the American Context" [Fransız Tarzının Uç Nokta(lar)ı: Amerikan Bağlamında Yapısalcılık ve Postyapısalcılık], *Criticism 29*, no.3, 1979.

[56] Yirmi Birinci Yüzyılın ilk yıllarında Spivak, Jacques Derrida, Michael Hardt, Homi Bhabha ve Julia Kristeva gibi ulusal ve uluslararası postyapısalcı yıldızlar *New York Times*'ta şöhretli kişi muamelesi gördüler (gazete bu kişilerin şaşalı, renkli fotoğraflarıyla doluydu).

temi, sınırlı üniversite kaynaklarının yanlış dağılımını daha da çarpıklaştırmaktan ve akademik sistemin bütün kesimlerinde sınıf ve cinsiyet eşitsizliklerini şiddetlendirmekten başka bir işe yaramadı.[57] 1980'lere gelindiğinde, ABD'de beşeri bilimlerle ilgili üst düzey bölümler önde gelen yıldızlar için (tıpkı üniversitelerin atletler için çekiştikleri gibi) birbirleriyle ulusal düzeyde rekabet etmeye başlamışlardı. 1980'lerin sonunda Duke Üniversitesi'nden bir profesör şu gözlemde bulunuyordu: "Şu anda çok ateşliyiz ve herkes bunun farkında. Ülkedeki başka hiçbir İngilizce bölümünün burada sahip olduğumuz bir dizi iyi vuruşçuyla övünebileceğini sanmıyorum"[58] Ancak asıl vurgulanması gereken şey ABD'deki yıldız sisteminin ortaya çıkışının, eleştirel bir kuramcı topluluğunun etrafında örgütlenmiş yenilikle ilgili "antropolojik" bir stratejiyle aynı zamana denk gelmesiydi.

Yıldız sisteminin ortaya çıkışıyla, uygun bir kuram, hatta "hakiki" bir kuram karizmatik bir aydının oluşturduğu bir kuramla bir araya getirildi; bu arada hakikatin açığa çıkması, aydının fiziksel varlığının ya da bedeninin açığa çıkmasından ayırt edilemez hale geldi. Haug'un ifade ettiği gibi insanın şehvet düşkünlüğü, sermayenin metanın kullanım değerinin dış görünüşünü destekleme yönünde verdiği mücadelede can alıcı bir mevki

---

57 Beşeri bilimleri diğer disiplinlerden çok daha fazla etkileyen akademik emeğin geçici bir hal alması (İngilizce dalında, mühendislik dalındaki okutmanların yaklaşık iki katı kadar okutman yarı zamanlı çalışıyor – ve bunlar çok daha az kazanıyorlar) düşük dereceli akademik kadroyu ve lisansüstü öğrencilerini üniversitenin yeni yük hayvanları haline getirdi. Düşük ücretli alanlarda yoğunlaşmış olan kadınlar bugün yirmi yıl öncesine göre erkek meslektaşlarından çok daha az kazanıyorlar. Ve piyasa yönelimli alanlar ile geleneksel disiplinler, yüksekokullar ile prestijli üniversiteler, düşük dereceli akademik kadro ile yüksek dereceli akademik kadro arasındaki akademik ücret aralığı hiç bu kadar geniş olmamıştı.

58 Scott Heller, "A Constellation of Recently Hired Professors Illuminate the English Department in Duke" [Son Zamanlarda İşe Alınan Seçkin Bir Profesörler Topluluğu Duke'teki İngilizce Bölümünü Aydınlatıyor], *Chronicle of Higher Education*, 27 Mayıs 1987; aktaran Mary A. Burgan, "The Faculty and the Superstar Syndrome" [Akademik Kadro ve Büyük Yıldız Sendromu], *Academe*, Mayıs-Haziran 1988: 10.

olarak ("şehvet uyandıran örgütlenmenin" sürekli bir süreci olarak) meta estetiğinde ortaya çıkar. Reklamcılar insanın bedensel duyularını ve ruhsal arzularını (özellikle cinselliği) şekillendirerek, meta estetiğini ve estetik yeniliği benliğin derinliklerine taşıdılar.

Bu gelişim tarzı kendisini eleştirel kuram dünyasına kadar yaydı. Meta estetiği düşünce ve konuşmaya yayıldığı gibi aynı zamanda bedenin hareketlerine ve tavırlarına da yayıldı. David Shumway'ın postkolonyal çalışmaların gözde ismi Gayatri Spivak hakkında bulunduğu gözlem gibi: "Sadece ayırt edici ses değil aynı zamanda çarpıcı bir yüz ifadesi, söylevin tipik saplantı ve örnekleri ve sari* de var. Spivak'ın söylemek zorunda olduğu her şey yalnızca onun kelimeleri dile getirme erdemi yönünden farklıdır."[59] Bir yıldızı "alımlı" kılan şey onun güce olan yakınlığıdır: Hollywood'un para makinesine yakınlığı ya da devletin herhangi bir ideolojik aygıtıyla kurduğu bağlantı. Önemli bir edebi çalışmalar konferansının kürsüsündeki şöhretli kişi, doğrudan doğruya izleyici öznenin narsisist egosuna hitap ederek arzunun ve "cinsel vaadin" vücut bulması işlevini gerçekleştiriyor.[60] Tüketici talebinin durmaksızın üretilmesi ve yeniden üretilmesi için meta, öznenin "içinde" kendine bir yer bulabilmelidir.

Ancak, kuramcının hem *baştan çıkaran* hem de *baştan çıkarılan* olması gibi, yıldızın narsisizminin hem olumlu hem olumsuz yanları vardır. Gayatri Spivak bir muhabire pervasızca şunları söylüyordu: "Kahire'de eşcinsellerin bir kıyafet balosunda birisi Gayatri gibi giyinerek geldi; bu müthiş bir şey."[61] Postyapısalcılık ya da Teresa Ebert'in deyimiyle "toplumsal cinsiyet kategorileriyle oynayan" (ludic) feminizm, şehvet düşkünlüğüyle ve yerleşik geleneklere karşı çıkan dış görünümüyle, bilginin yeni bir biçimde erotikleştirilmesine bilhassa uyduğunu göstermiş oldu.

---

* Vücuda sarılarak giyinilen ve özellikle Hintli kadınların giydiği bir kadın giysisi (ç.n.).

59 David R. Shumway, "The Star System in Literary Studies" [Edebi Çalışmalarda Yıldız Sistemi], *PMLA 112*, no.1, Ocak 1987: 85-100.

60 Age., s. 87.

61 Dinitia Smith, "Creating a Stir Whereever She Goes" [Gittiği Her Yerde Bir Karışıklık Yaratıyor], *New York Times*, 9 Şubat 2002.

Kuramda "Tarz Yenileştirmesi"

Kaldor'un barok silah sistemleri analizinde, ilk silah üreticilerinin ufak karşılaştırmalı üstünlükleri sürdürmek için "tarz yenileştirmesine" dayalı son derece rekabetçi bir ortamla karşılaştıklarını görüyoruz. Post-Fordist bir rasyonelleşme çağında piyasada ayakta kalmanın yolu hem üretimin esnekliğinde hem de meta farklılaşmasında yatıyor. Clyde W. Barrow'a göre "bugün üniversitede bilgi üretenler (kendi tabiriyle 'esnek uzmanlar'), modalarının geçmesini önlemek amacıyla bütün yeni teknolojilerin ve yayılmakta olan bilginin meydan okumasına karşılık vermek için becerilerini ve bilgilerini sürekli olarak geliştirmek zorundadırlar".[62] Böylece barok kuramcılar akademik piyasada kendi "metalarını" ayırmak için estetik farklılaştırmaya bel bağlarlar.

Bu arada, eleştirel kuramda tarz yenileştirmesine doğru gerçekleşen yönelim kuramsal bilgi-metaların artan oranda satışına yol açtı – yani *fikirlerin dolaşım hızında bir artışa*. Marx *Kapital*'de, üretim zamanı (bir metanın fiili imalatı için gerekli zaman aralığı) ile dolaşım zamanı (üretilen bir metayı –mübadele yoluyla– tekrardan paraya dönüştürmek için gerekli olan ve bu metanın bir parçası olan artı değerin ya da kârın gerçekleştirilebildiği zaman aralığı) arasındaki ayrımı ortaya koydu. Marx'ın işaret ettiği gibi, üretim süreci ile dolaşım süreci "birbirlerini dışlarlar": Bir ürün, bir alıcı bekleyerek dolaşımda ne kadar uzun süre kalırsa, bu durum üretimi o kadar sekteye uğratır; çünkü bu, sermayenin muallakta olduğu ve üretime geri dönemeyeceği anlamına gelir.[63] Bu mantık eleştirel bilgilerin üretimi ve dolaşımına da

---

[62] Clyde W. Barrow, "Beyond the Multiversity: Fiscal Crisis and the Changing Structure of Academic Labour" [Büyük Üniversitenin Ötesinde: Mali Kriz ve Akademik Emeğin Değişen Yapısı]; John Smyth (der.), *Academic Work: The Changing Labour Process in Higher Education* [Akademik Çalışma: Yüksek Öğrenimde Değişen Emek Süreci], Buckingham, UK: Society for Research into Higher Education [Yüksek Öğrenimde Araştırma Topluluğu] ve Open University Press, 1995 içinde, s. 167.

[63] Karl Marx, Capital: A Critique of Political Economy, 2. cilt, der. Ernest Mandel, New York: Penguin, 1978, s. 200-206 (Karl Marx, *Kapital Ekonomi Politiğin Eleştirisi*, 2. Cilt, çeviren: Alaattin Bilgi, 3. Baskı, Ankara: Sol Yayınları, 1997).

gittikçe artan bir biçimde uyuyor: Bilimsel bir ürün dolaşımda ne kadar uzun süre kalırsa bu durum bilim insanının değer açığa çıkarma yetisini o kadar sınırlar. Ve Pierre Bourdieu'nün deyimiyle "akademik sermaye" (kafa emeğinin değişim değeri) birikimi olmadan bilim insanı oyunda ilerleyemez. Ancak aynı şekilde, bilgilerin dolaşım oranındaki bir artış, bilgi nesnesinin "üretimin içinde" olduğu zaman aralığını *kısaltacaktır*.

Daha 1960'larda, üniversitenin rasyonelleşmesinden önce ama akademi ile kitle iletişim araçları arasındaki sınırların ortadan kalktığı sırada, kuram alanında meta kavramlarının yarı ömründe bir kısalma görmeye başlıyoruz; bu yüzden Roland Barthes'ın *Tel Quel* hakkındaki yorumu şöyleydi: "Entelektüel tarih çok hızlı ilerledi, bitmemiş bir el yazması hemencecik çağımızın dışında (anachronistic) kaldı ve onu yayınlamakta bile tereddüt ettim."[64] Fredric Jameson da meta fetişizminin son aşamasından şöyle bahsediyor: "Gittikçe daha yüksek getiri oranlarıyla ... daha fazla yeni görünümlü mal dalgası üretmenin kendinden geçmiş ekonomik aciliyeti, estetik yeniliğe ve deneyime bundan böyle gittikçe artan bir biçimde esaslı bir yapısal işlev ve konum yüklüyor."[65]

1970'lerden bu yana, beşeri bilimlerdeki (ve bir nebze de olsa sosyal bilimlerdeki) rekabet yoğunlaştığından, Amerikalı "eleştirel" kuramcılar gerçekten de, akademik sermayelerini artırmak için değişen koşullara *meta estetiğiyle* uyum sağladılar. Bununla birlikte yenileştirmenin kendinden geçmiş sürati (Haug'un "kesintisiz estetik devrim" olarak adlandırdığı şey) azalan getirilere yol açmaya başladı.[66] Birincisi, kuramın "değişim değeri" artan yatırım maliyetleriyle ters orantılı bir biçimde düştü (yani artan sermaye ve emek zamanı özellikle beşeri bilimlerde öğretim üyeliği mesleğini geliştirmek ve sürdürmek için harcandı). Bu arada; bilim insanları, kültürel sermayelerinin erozyona uğrama-

---

[64] Roland Barthes, "Réponses" [Yanıtlar], *Tel Quel 47*, 1991: 99; aktaran Kauppi, French Intellectual Nobility, s. 19; Russell Jacoby, *Dialectic of Defeat* [Yenilginin Diyalektiği], Cambridge: Cambridge University Press, 1981, s. 15 ile karşılaştırın.

[65] Jameson, *Postmodernism*, s. 4-5.

[66] Haug, Critique of Commodity, s. 44.

sını önleme mücadelesi içinde (örneğin aynı konumlarını göreceli olarak sürdürmek için çeyrek yüzyıl öncesine nazaran bugün epeyce fazla yayın üretmek), akademik yayın ve kitap patlamasına ayak uydurmaya, bitmek bilmeyen konferans tebliğleri sunmak için yurtiçinde ve yurtdışında mekik dokumaya, konudan konuya atlayan alışılagelmiş taslakları sürekli olarak "geliştirmeye" zorlandıklarından, bilim insanlarını "rekabetçi" kılmak için gerekli olan kişisel ve kurumsal maliyetler ile bürokratik masraflar hiç bu kadar yüksek olmamıştı.[67] Aynı zamanda, küçük bir yayıncılık girişimi olarak barok kuramın büyük başarısı, onun çoktan dolmuş olan dar dilimli piyasalarını doygunluğa ulaştırmaya başladı.

İkincisi, bir meta estetiği stratejisi az çok genişleyen ve açık uçlu bir piyasaya bağlıdır. Simon Marginson, Avustralya'da bilginin metalaşmasıyla ilgili yaptığı bir çalışmada, post-Fordist bilgi üretiminin "her türlü piyasa yolunun çabucak istismar edildiği bir türün yayılmasına" yol açtığını gözlemliyor. Ancak, "bulunduğu konuma bağlı mallarla bilgi mallarının 'çoğulluğu', değişim değerinin gerçekleştirilebildiği dar bir şeritle sınırlıdır." Akademik bilginin kullanım değeri ortadan kalkmıyor; ancak değişim değerlerinin çok daha önde gelen önemi çeşitlilik ve yeniliğe sınırlar koyduğundan, kullanım değerlerinin doğası ve çeşitliliği [artık] piyasanın gereksinimleriyle sınırlandırılıyor."[68] Kuramda entelektüel çeşitliliğin daralması barok *meta kavramlarının* ortaya çıkmasına yol açtı. Meta kavramları görünürde, ürünün açıklığını iflah olmaz bir biçimde farklılaştırılmış ve dilimlere ayrılmış bir piyasaya getiriyor. Ancak git gide, estetik farklılaşmanın yeniliğe değil daha fazla türdeşleşmeye ve standartlaşmaya yol açtığını görüyoruz.

---

[67] Jeffrey P. Bieber ve Robert T. Blackburn, "Faculty Research Productivity 1972-1988: Development and Application of Constant Units of Measure" [Akademik Kadronun Araştırma Üretkenliği 1971-1988: Sabit Ölçü Birimlerinin Gelişmesi ve Uygulanması], *Research in Higher Education 34*, no.5, 1993: 560.

[68] Simon Marginson, "Markets in Higher Education: Australia" [Yüksek Öğrenimde Piyasalar: Avustralya], *Academic Work*, s. 32, 36.

Bu açıdan, 1998 yılının sonbaharında Routledge'ın kitap listesinde yer alan "beden" hakkındaki kitap başlıkları kümesini bir düşünün. Bu tür örnekler, melezlik, sınırlar veya sınır ihlalleri, diaspora (başka ülkelere dağılma), sınırları aşma, bir şeyi alt üst etme ya da yerine getirme gibi diğer meta kavramların altında araştırma yapılarak çoğaltılabilir.[69] Aynı olay konferans konularında da görülebilir. Örneğin 1990'ların sonunda Orta Batı bölgesinde "Diasporaları Şekillendirmek/Yürütmek" üzerine yapılan bir Amerikan Çalışmaları konferansının düzenleyicileri, İnternette insanları tebliğ teslim etmeye davet eden bir ilan dolaştırdılar. Ortaya atılan konular arasında şunlar vardı: "Sanal" ve "Gerçek" diasporalar; Ulusal aidiyetler/arzular; Kültürel olarak dört bir yana yayılma ve ortaya çıkma/yok olma; Sınırları yeniden düzenleme ve tasavvur etme; bedenlerin içinde kaynaşmak; bedenleri tanımak/sınırları tanımak; altüst olmuş diasporalar; "Yabancı" bedenler/"yabancı" aktörler; (İsa'nın) Doğum sahneleri; Irkı Yeniden Şekillendirmek; (ırkın) silinmesi vb. Sınırlar, diasporalar, altüst olmalar, ırk, bedenler, kültür – bütün bunlar ayırt edilemez gri bir kütlenin içinde katılaşıyor. Yerleşik eğilimler ve kalıplar bu hareketin dikkate değer bir özelliği olduğundan, Avrupa estetiğinin barok dönemi bir kez daha gündeme geliyor.[70]

---

69 Routledge'ın aynı listesinde "siberin" her şeyiyle ilgili benzer bir kümeyle karşılaşıyoruz: *The Cybercultures Reader* [Siber Kültür Antolojisi], *Cyberpower* [Siber İktidar], *Cyberborgs@Cyberspace?* [Siber Mekanda Siber Borglar Mı?], *The Cyborg Handbook* [Siborg Kılavuzu], *The Gendered Cyborg* [Toplumsal Cinsiyete Sahip Siborg], *Race in Cyberspace* [Siber Mekanda Irk], *Communities in Cyberspace* [Siber Mekanda Topluluklar], *Cyborg Babies* [Siborg Bebekler], *The Politics of Cyberspace* [Siber Mekanın Siyaseti], *Cyberspace Divide* [Siber Mekanın Bölünmesi], *The Governance of Syberspace* [Siber Mekanın İdaresi] vb.

70 "Ressamlar ve heykeltıraşlar eğilimler ortaya çıkarıyorlar, sabit kalıpları tekrarlıyorlar ve değiştiriyorlar ve sanat eserinin kendisine gösterdikleri özeni dekoratif yapıya da gösteriyorlar – eğer sanat eseriyle dekoratif yapı arasındaki ayrım çizgisini fark edebilirlerse. İmalatın mekanikleşmiş, fabrika tarzı yöntemle yapılması üretimin standartlaşmasına yol açar." Arnold Hauser, *The Social History of Art* [Sanatın Toplumsal Tarihi], 2. cilt, New York: Vintage, 1951, s. 196-197.

Hem akademik sermayenin değişim değerine hem de kuramın kullanım değerine yönelik baskılara karşılık olarak, beşeri bilimler ve sosyal bilimler alanlarındaki (film çalışmaları, retorik, Amerikan çalışmaları, antropoloji, siyaset kuramı, etnik çalışmalar ve kadın çalışmaları da dahil) akademisyenler söylemleri ve disiplinleri "daha alımlı" hale getirmek için postyapısalcı adetleri benimsediler; bu disiplinler aksi takdirde üniversite yöneticileri tarafından gittikçe üçüncü sınıf konuma indirilecekti. Kaldor, silahların tasarım süreci üzerine yaptığı çalışmada; bir piyasa oluştuktan ve istikrara kavuştuktan sonra, "imalatçıların muazzam maliyetleri göreli olarak ufak bir 'geliştirmeyle' eritebilmek için, genellikle ürün geliştirmeye ve dikkat çekici ilave nesneler ya da yeni bir moda aracılığıyla müşterileri çekme girişimine döndükleri" gözleminde bulundu.[71]

1998 YILINDA ROUTLEDGE'IN KİTAP LİSTESİNDEKİ "BEDENLE" İLGİLİ KİTAP BAŞLIKLARI

"Yaşanmış" Beden

Değişen Bedenler, Değişen Anlamlar

Karizmayı Cisimleştirmek

Toplumsal Olanı Cisimleştirmek

Cisimleşmiş İlerleme

Günlük Hayatta Beden

Beden Kültürleri

Bedeni Yeniden Oluşturmak

Beden Aracılığıyla Varılan Yerler

Reddedilen Beden

Beden/Siyaset

Önem Arz Eden Bedenler

Bedensellik

Bedensel İsteklerden Bahsetmek: Bedensel Olanın Özü

Beden Görünümü

Bedenin Mekanı

Beden ve Şehir

Yarılmış Bedenler ve Sınırlar

[71] Kaldor, *Baroque Arsenal*, s. 83.

1980'lerde kuramda meta taklidi; pazarlama tasarımlarının, belli bir gruba yönelik nüktelerin, kelime oyunlarının (örneğin "Putting the Anus Back in 'Coriolanus'" – Makatı "Coriolanus'a" İade Etmek) ve dile dayalı dikkat çekici şeylerin (örneğin kendinden emin bir biçimde ve ustaca yollarla parantezler ve sözdizimi kullanmak; "Traumatic Wit(h)ness - Thing and Matrixial Co/In-habit(u)ating [Travmatik Tanıklık/Yakınlık - Şey ve Matrise Dayalı Bir Arada Yaşama/-Beraber- Alışma]")[72] artışında görülebilir. Dilin biçiminin bu şekilde bozulması ilk başta, Nietzscheci ironi ve Derridacı *farklılığın*, hegemonik anlamların dengesini bozmak için kullanılabileceği yönündeki postyapısalcı inanıştan kaynaklanıyordu (simgelerin göstergelere dayalı belirsizliklerini sürekli vurgulayarak). Ancak, bir zamanlar içinde taşıdığı muhalefet unsuru nasıl olursa olsun, "yöntem" çok geçmeden kayboldu ve isyan çığlığından ziyade düşünülmeden gösterilen reflekse (ve dikkat çekiciliğe dayalı bir pazarlamanın baş gösterdiği ve kendi reklamının yapıldığı yeni bir türe) dönüştü.

Gazetelerin ve medyanın baskısının artmasıyla beraber, reklamcılar meta biçimindeki göstergeleri mümkün olan her toplumsal yüzeye kazımanın yeni yollarını bulmak için yoğun bir mücadele verdiler. Edward Tufte Microsoft'un PowerPoint programıyla ilgili şu yorumda bulunuyor: "Program, ciddi analizin yerine işe yaramaz grafikleri, gerekenden fazla sayfa düzenini, amigo tarzı isim ve markaları ve basmakalıp şablonları koyuyor."[73] Bu veriler ışığında baktığımızda barok kurama dayalı metinlerdeki sözdiziminin ve dilbilgisinin süslenmesi, ana akım meta estetiğinin eşbiçimsel olarak taklit edilmesi şeklinde görülebilir.

---

[72] Bracha Lichtenberg-Ettinger'in yazdığı bir makalenin başlığı, *Parallax 10* 1, no.5, Şubat 1995: s. 83-88. Marjorie Perloff, The Futurist Movement: Avant-Garde, Avant Guerre, and the Language of Rupture [Fütürist Hareket: Avangard, Savaş Öncesi ve Kopuşun Dili, Chicago: University of Chicago Press, 1986, s. 141 ile karşılaştırın.

[73] Edward Tufte, "The Cognitive Style of PowerPoint" [PowerPoint'in Bilişsel Tarzı], Graphics Books tarafından yayımlanan bir deneme, 2003, s. 4.

Postyapısalcılar, mekansal muhakemenin parçalanmasına ve zayıflamasına karşı koymak yerine tüm toplumdaki gidişatı fiili olarak hızlandırmaya giriştiler. Örneğin Sue-Ellen Case *Alan Matrisi: Yazılı Kültürün Sonunda Lezbiyen Olmak* adlı eserinde, doğrusal sav ve uyumu bozmak ve böylece bütünlüğe dair hiçbir iz bırakmamak amacıyla metnini belirgin olmayan grafiklerle doldurdu.[74] Case aynı zamanda anlatısını kasıtlı olarak parçalara ayırıyor; bunu da şöyle açıklıyor: "Okuyucuyu bu parçaların her birine hoşuna giden sırayla bakmaya teşvik eden ve *bir düşünce çizgisinden ziyade* bir matris ortaya atan bir girişim." Case okuyucusuna metin boyunca "gezinmesini" tavsiye ediyor – en iyisi "anlatıların ve imgelerin okuyucunun o anki belirli ve değişen isteklerine uyan parçalarını" rasgele seçmektir; çünkü "bir zamanlar parçalara ayrılma olarak adlandırılan şey (hâlâ parçalara ayıracak bir bütünün olduğunu varsayıyoruz) ... farklı şekillerde kesişen ve seyrin şekline bağlı olan bir kavramlar ağı hissine sebep oluyor. ... 'Parçalara ayrılma' bir diskin bitişik olmayan sektörleri arasındaki dosyaların dağılmasını andırır."[75] Ancak Case'in kendi tasarısı hakkındaki tasviriyle, Tufte'nin PowerPoint'in bilişsel tarzına yönelttiği eleştiriyi karşılaştırın:

> *bulguları ve düşünceyi kısmak, düşük mekansal ayrıştırma ... anlatıyı ve veriyi dilimlere ve ufak parçalara bölmek, dikkatli mekansal analizden ziyade içeriksiz bilginin geçici bir biçimde çabucak sıraya dizilmesi, göz alıcı dekorasyon ... içerikten ziyade biçimle meşgul olma, her şeyi bir satış yerine çeviren bir tüccar yaklaşımı.*[76]

Tufte'nin gözlemine göre PowerPoint sunumları "içeriği umursamıyor, bulguları keyfi bölmelere dağıtıyor ve ayırıyor; ve kararsız bir sürekliliğe sahip bir karşı anlatı [oluşturuyor]."[77]

---

[74] Sue-Ellen Case, *The Domain-Matrix: Performing Lesbian at the End of Print Culture* [Alan Matrisi: Yazılı Kültürün Sonunda Lezbiyen Olmak], Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1996.
[75] Age.
[76] Tufte, *Cognitive Style*, s. 4.
[77] Age., s. 7.

Aynı ruh haliyle Rey Chow, "tarihi, ufak parçalara ayırma anlamında ayrıntılı olarak anlatma ihtiyacı üzerinde" ısrarla durmasından ötürü postmodernizmi göklere çıkarıyor.[78] Anlaşılabilir bir toplumsal "bütünün" var olduğunu inkar etme, göstergelerin ve toplumun "parçalara ayrılmasının" bir erdem olarak desteklenmesiyle beraber, postyapısalcı söylemin tamamında bir normdur. Gerçekten de, Martin Jay'in gözlemlediği gibi, postyapısalcı düşünürler arasında bağlantı kurmak için bir şey söylenecekse bu da onların "bütünlüğe karşı besledikleri bitmez tükenmez düşmanlıktır."[79] Foucault şunları söylerken bu düşmanlığı en kısa yoldan kapmıştı: "'Toplumun Bütünü' ancak yok edilmesi gereken bir şey olarak düşünülmelidir. Ve ancak onun bir daha asla var olmayacağını umabiliriz."[80] Böylece, parçalara ayrılmış "barok" biçim postyapısalcı ilk önermelerle uyum içindedir; zira barok kuramcının "bir şeylerle oynayarak" dilin biçimini bozmasının ve rasyonel düşünceyi dengesizleştirmesinin nihai etkisi bütünlüğün anlaşılmasını daha da güçleştirmek oluyor.

Lukacs'ın belirttiği gibi parçalara ayrılma, "bütünün her imgesinin yok edilmesiyle" sonuçlanıyor ve böylece şeyleşmenin başat bir özeliği oluyor.[81] Kapitalizmde, uzmanlaşma ve işbölümü her şeyden önce işçinin emeğinin organik birliğini yok ediyor ve bu emek zaman ve mekanın izole olmuş parçalarına bölünüyor. Emek süreci rutinleştiğinden, bilimsel çalışma işçinin kendi bedeni ve hareketlerini idare edilebilir kısımlara çevirdi. Bu daha sonra öznenin bilincinin parçalanmasına yol açtı: Öznenin kendi emeğine yabancılaşması aynı zamanda kendi türüne yabancılaşmasına sebep oldu. Parçalara ayrılma en sonunda, bir bütün

---

[78] Rey Chow, "Postmodern Automatons" [Postmodern Robotumsular], Judith Butler ve Joan W. Scott (der.), *Feminists Theorize the Political* [Feministler Siyasal Olanı Kuramlaştırıyor], New York: Routledge, 1992 içinde, s. 115.

[79] Martin Jay, *Marxism and Totality* [Marksizm ve Bütünlük], Berkeley: University of California Press, 1984, s. 515.

[80] Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interview* [Dil, Karşı Bellek, Pratik: Seçme Yazılar], der. Donald F. Bouchard, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1977, s. 233.

[81] Lukacs, History and Class Consciousness, s. 103.

olarak kapitalist uygarlığın ve kültürün bilinç ve ideolojisine yayıldı. Filozofun kendi emeği de uzmanlaştığından, felsefi bilgi bile parçalara ayrıldı. Dolayısıyla Gramsci'nin gözlemi şu şekildeydi: "Aydın bile, uzmanlaşmış 'makineleri', 'çıraklık işleri' ve kendi Taylor sistemi olan bir 'profesyoneldir'."[82]

Eğer, Tufte'nin öne sürdüğü gibi Microsoft'un her yerde karşımıza çıkan PowerPoint programının basit şablonları "sözcüklerle ve mekanla ilgili muhakemeyi zayıflatmaya" hizmet ediyorsa, barok kuram da aynısını yapıyor.[83] Yüzey tasarımının yoğunluğu ve entelektüel standartlaşma, iletişimdeki açıklığın ve bilişsel uyumun ortadan kaybolmasına karşı bir reçete oldu. Barok ya da postmodern kuram iktidarın göreceli birliğinin anlaşılmasını kasıtlı olarak güçleştiriyor. Bu durum sosyolojik geleneğin açıkça inkarı ya da reddi anlamına geliyor. C. Wright Mills'e göre, sosyolojik olarak düşünmek için her şeyden önce şu soru sorulabilmelidir: "Bir bütün olarak bu belirli toplumun yapısı nedir? Onun temel bileşenleri nelerdir ve bu bileşenler birbirleriyle nasıl ilişkilidir?" Postyapısalcılar, parçalar ve bütüne dair bütün bahisleri açıkça reddettikleri ölçüde, görünüşte çeşitli olan olguların, (mekanizmalarının, stratejik kırılganlıklarının ve *süreksizlik* noktalarının düzenlenebildiği) bir sistemin parçaları olarak birbirleriyle ilişkili olabilme olasılığını reddediyorlar – "sosyolojik tahayyülün" içini boşaltıyorlar. Ve "bütüne" dair bir görüşe sahip olmak aynı zamanda *stratejik* düşünmenin zorunlu bir koşulu olduğundan, postmodernizm siyasi stratejinin de bir reddini barındırır. Dolayısıyla, bu görüş ne kadar ihtiyatlı olursa olsun, ortada bütüne dair bir görüş olmadığında etkin eylem tarzları geliştirilmesi beklenemez.

Kuramın Özerkliğine Hayır

Bazıları, eleştirel kuramın "faydalı" olması gerektiği yönündeki varsayıma karşı çıkacaktı. Aslında bir sürü bilim insanı eleştirel

---

[82] Antonio Gramsci, *Prison Notebooks* [Hapishane Defterleri], der. Joseph Buttigieg, 1. Cilt, New York: Columbia University Press, 1992, § 43, s. 128.

[83] Tufte, The Cognitive Style.

düşünce ile eylem arasında bağlantı kurma zorunluluğunu ve anlayışını sorguladı. Daha 1930'larda, komünist totalitarizmi göz önünde bulunduran Theodor Adorno eleştirel filozofun sorumluluğunun sadece düşüncelerin eleştirisine girişmek olduğunu ("negatif diyalektik"), siyasete bulaşmak olmadığını öne sürdü. Hem Adorno hem de arkadaşı Max Horkheimer, felsefi düşünceden bir "fayda" beklemenin onun özerkliğini, dolayısıyla onun hakikat değerini ortadan kaldırmak olduğunu düşündüler. Daha sonra Jürgen Habermas, "kuramın oluşumunun stratejik eylemin zorlamalarından ayrı olarak değerlendirilmesi gerektiğini" ileri sürerek Frankfurt Okulu'nun bu başat ilkesini açıklığa kavuşturacaktı: "Kuramın özerkliği ... siyasi eylemin bağımsızlığı için gereklidir. Hiçbir kuram ve aydınlatma, bizi taraflı bir konumda olmanın risklerinden kurtaramaz."[84]

Siyasi bir kafadan çok akademik bir kafaya sahip olan diğer aydınlara göre 1960'lardaki olaylar, pratiğin kuram üzerindeki taleplerine (Yeni Sol'un katı ahlakçı kültürü) karşı daha tedbirli olmak için bir başka neden sunuyordu. Martin Jay şöyle yazıyor: "Kuramsal olarak en bilinçli aydınların bile kendilerinin ne kadar *müdahil* (*engagé*) oldukları konusunda endişe duydukları bir zamanda, siyasetle dolu 1960'ları ve 1970'lerin başlarını görmüş geçirmiş hiç kimse, her konferanstan sonra salondan gelen, entelektüel bir elit jargonla ifade edilmiş anlaşılması zor ve soyut düşüncelerin doğrudan özgürleştirici pratiğe nasıl çevrilebileceğini öğrenmek isteyen aralıksız soruları unutmaz."[85] Sonuçta, postyapısalcı eleştirmenler bir kuram-pratik diyalektiğini, pratiğin kuramı bozduğu gerekçesiyle değil kuramın pratiği bozduğu gerekçesiyle reddettiler.

Foucault ve Lyotard gibi postmodernist eleştirmenlere göre, geçmişte toplum ya da "halk" adına konuşmak için kendinde kamusal bir "hak" görme cüretinde bulunabilmiş olan (Emile Zola ve Jean-Paul Sartre örnek vakalar olarak görülür) sözde evrensel

---

[84] Jürgen Habermas, *Theory and Practice* [Kuram ve Pratik], Boston: Beacon Press, 1973, s. 36-37.s

[85] Martin Jay, "For Theory" [Kuram İçin], *Theory and Society 2*, no.2, Nisan 1996: 174.

ya da hümanist aydının yok olması sevinilesi bir şeydir. Foucault 1960'lardaki protestolar sırasında şu açıklamayı yapıyordu: "Aydın, kitlelerin bilgi edinmek için artık ona ihtiyaçları olmadığını keşfetti: Onlar bir yanılsamaya kapılmadan kusursuz bir biçimde biliyorlar; onlar aydından daha iyi biliyorlar ve kesinlikle kendilerini ifade edebilecek durumdalar. Ancak bu söylemi ve bilgiyi engelleyen, yasaklayan ve geçersiz kılan bir iktidar sistemi mevcut. ... Aydınlar bizzat bu iktidar sisteminin aktörleridirler."[86]

Bu bakış açısından, en iyi kuram aynı zamanda en "güvenli" olanıdır, yani en az zarar vermesi beklenendir. Gerçekten de, Marksist-Leninistlerin genellikle hakikatin araçsal bir kavrayışını benimsedikleri yadsınamaz. Bir kuram, eğer sol iktidarı ele geçirebiliyorsa "hakiki" kabul ediliyordu; ve bu, tarihteki en anti-demokratik ve etik dışı siyasi pratiklerin bir kısmının rasyonelleştirilmesi yönünde bir etki yarattı.[87] Kaba kuramsal aygıtıyla yaşantı kavramını silen ve bütünlüğü, sınırları belirli yapıların durağan bir *toplamına* indirgeyen Althusser hakkında Bob Connell'in yaptığı yorumlar, modernist olsun postmodernist olsun, pratik hakkında ciddi olarak düşünürken kaygı duyan herhangi bir kuramın siyasi olarak ölümcül sonuçlarını hatırlatması açısından oldukça faydalı oluyor. Connell şöyle yazıyor: "Althusser halihazırdaki kitle örgütlerine katılma yönündeki bütün güdülerin *ve* işçi sınıfının kendi sosyalist bilincini yaratacağına dair bütün umutların altını oyuyor. ... Althusserci epistemolojinin etkisi,

---

[86] Foucault, *Language, Memory, Counter-Memory*, s. 207. Aynı zamanda *Power/Knowledge* [İktidar/Bilgi], der. Colin Gordon, New York: Pantheon Books, 1980 içinde Foucault'nun aydınlarla ilgili çok sayıda yorumuna bakınız. Aynı zamanda bakınız Jean-François Lyotard, "Tomb of the Intellectual" [Aydının Mezarı], *Political Writings* [Siyasal Yazılar], İngilizceye çeviren: Bill Readings ve Kevin Paul Geiman, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, s. 3-7.

[87] Mao'nun düşündüğü gibi, bir kuramı sadece "faydası" kanıtlandığı ölçüde hakiki kabul etmek esasında, Marx'ın praksisinin diyalektiğini tersine çevirmektir; Marx'ın diyalektiği daha ziyade, *hakikatin faydalı olduğunu*, yani hakikatin kullanım değerinin en saf ifadesi olduğunu vurgular. Adolfo Sanchez Vazquez bu konuyu, *The Philosophy of Praxis* [Praksis Felsefesi], Londra: Merlin Press, 1977 adlı eserde ele alır.

aydınları sendikalara ve partilere faydalı olabilecek araştırmalar yapmaktan alıkoymasıdır; ve Althusserci dilin etkisi hiç şüphesiz, işçileri *onlarla* konuşmaktan alıkoymasıdır. Onları doğrudan doğruya teşvik ettiği şey, militan bir biçimde, oturup kuram oluşturmaktır."[88]

Ancak hikaye burada bitmiyor. Bizzat Marksist geleneğin içinde daha başından beri, kuram ile pratik arasında hümanist ve demokratik bir uyum oluşturmaya girişmiş diri bir karşı gelenek var olmuştur. Rosa Luxemburg ve Antonio Gramsci gibi sosyalistler, ahlaki ya da entelektüel bütünlüğün yitirilmesine maruz kalmadan kuram ile pratiği birleştirmenin mümkün olduğunu gösterdiler. Ayrıca, kuramsal düşüncenin biçim verdiği eleştirel bir pratik kavramı asla Marksizme özgü olmadı; bu kavram aynı zamanda anarşizmin, liberal ve radikal feminizmin ve on dokuzuncu yüzyıl ile yirminci yüzyıl başlarının ırkçılık karşıtı ve yurttaşlık hakları mücadelelerinin temelini oluşturuyordu.[89] İster siyaset konusunda ister kültür alanında olsun, insan hayatının pratik boyutlarına sırtını çeviren ya da bunları ihmal eden kuramcı, onu araştırma yapmaya öncelikle iten normatif ya da etik değerleri hesaba katmama tehlikesi içinde olabilir.

Pratik Olarak Kuram

İleri sürmüş olduğum gibi, eğer postyapısalcı düşünce idealistse, stratejik düşünme yetimizi ortadan kaldırıyorsa, kuramın

---

[88] R. W. Connell, *Which Way Is Up? Essays on Sex, Class and Culture* [Hangi Yoldan Gidiyoruz? Cinsiyet, Sınıf ve Kültür Üzerine Yazılar], Sydney, Avustralya: Allen & Unwin, 1983, s. 138.

[89] Örneğin anarşistler pratiğin hükmedici niteliklerine karşı benzer bir inanç beslediler. Mikhail Bakunin'in belirttiği gibi: "Soyut düşünceden, hayatın eşlik etmediği ve hayatın zorunluluklarının itici gücünden yoksun olan düşünceden hayata geçmek, dolayısıyla buradan konuşmak neredeyse imkansızdır." G.P. Maximoff (der.), *The Political Philosophy of Bakunin* [Bakunin'in Siyaset Felsefesi], New York: The Free Press, 1953, s. 360. Tipik stratejik düşünür hiç kuşkusuz Sun Tzu idi. Eski Çin felsefesi Batı kültürünün ikiciliklerinden mesut bir biçimde habersizdi ve Yunanlıların yaptığı gibi, pratik akıl (*phronesis*) ile felsefi kuram (*theoria*) arasında bir ayrıma gitmemişti.

hakikat değerini aşındırıyorsa ve metayı taklit ediyorsa, onun akademik mübadele konusunda hüküm sürdüğü yüksek değerleri aralıksız bir biçimde cezbetmesini nasıl açıklayacağız?

Bu sorunun cevabı Guy Debord'un şu gözleminde aranmalıdır: Gelişmiş kapitalizm koşullarında değişim değeri enflasyonu "kullanım değerinin düşme eğilimiyle" çakıştığından, düşen bu kullanım değerinin *dış görünüşü* yine de desteklenmelidir. "Gösterinin ters yüz edilmiş gerçekliğinde, tam da kullanım değerinin olaylara dayalı gerçekliği aşındırıldığından, kullanım değeri ... artık açıkça kendini göstermelidir."[90] Barok kuramın varlığını sürdürme sebebi, kullanım değerinin dış görünüşünü bir radikalizm tabakasıyla destekleyebilmesidir.

Bunu kısmen, "Yeni Toplumsal Hareketlerle" olan ortak yaşamsal ilişkisi hakkında teleolojik bir anlatı sunarak yaptı. Ancak o aynı zamanda kendi "olağanüstü başarılarını" da dile getirdi. Yeni Sol'un gücünü yitirmesinden sonra ilkelerini yitiren birçok aydın postmodernizme akın etti çünkü postmodernizm onlara, siyasi olarak müdahil olmadan işin içine girmenin bir yolunu veriyor gibi geldi. Kuram artık pratikle bir diyalektik içindeymiş gibi görülmüyordu; o, halihazırdaki tek bilinçli *pratikmiş* gibi gözükmeye başladı. Bu yüzden, postyapısalcı ölçütler devam ettikçe, eğer insan özgürlüğünün düşmanı kapitalizm, ataerkillik, sınırları belirli diğer iktidar yapıları ya da özgül sınıflar veya insan toplulukları değil de dağınık yapılar ya da anlatıların ötesindeki şeylerse (diyelim öznenin hümanist miti ya da evrensel hakikat düşüncesi, ya da tek başına phallologocentrism –erkek egemen dili merkeze alma–), postyapısalcı ve yapıbozumcu bilgi üretiminin pratiği modernliğin bütün o yavan yapısını alaşağı edebilir. Eğer, Lyotard'ın ileri sürdüğü gibi, "evrensel düşüncenin gerileyişi hatta çöküşü düşünceyi ve hayatı, bütünleştirici saplantılardan kurtarabilirse" o zaman mantıksal olarak, zapturapt altına alınmış bilgi ve öznellikleri ortaya çıkarıcı entelektüel tasarılarıyla

---

[90] Guy Debord, *Society of the Spectacle*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1995, s. 32 (Guy Debord, *Gösteri Toplumu*, Çevirenler: Ayşen Ekmekçi ve Okşan Taşkent, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996).

evrensel düşünceyi yok etmeye girişen, yeni özgürlüğün aktörleri haline gelen bunlar değil mi?[91]

Bütün bunlar postyapısalcı yazarların yıllar boyunca yeni ya da özgün kavrayışlar ortaya koymadığı anlamına gelmiyor. Postmodernizm iktidarın "yerel" boyutlarının bir kısmına dikkat çekerken zaman zaman faydalı *olmuştur*. Örneğin yapıbozumculuk, dilin çatlaklarında saklı kalan anlamları göstererek dikkatimizi işaretin belirsizliğine çekti. Michel Foucault'nun bedenin disipline edilmesiyle ve cinselliğin tarihsel olarak koşullu doğasıyla ilgili açıklamaları, modern kurumların doğasına ve kimlik ve toplumsal cinsiyetin toplumsal olarak oluşturulmuş doğasına dair sağlam kavrayışlar sundu. Sorun şu ki, bu ve diğer kavrayışlarla postmodernizm aynı zamanda eleştirel düşünceye doğa, siyaset, kimlik, ontoloji, hakikat ve (her şeyden önemlisi) praksis hakkında kafa karışıklığına yol açan ve bütünüyle kötü düşüncelerden oluşan koca bir güruh soktu. Bu bakımdan, postmodernizmin kafa karışıklıkları, yanıltmaları ve mekansal ve mantıksal çarpıtmaları özgürleştirici düşünce ve eylemin geleceğini ciddi bir biçimde tehlikeye atıyor.

2003 yılının Nisan ayında Chicago Üniversitesi'nde yapılan halka açık bir konferansta, söylenenlere bakılırsa, beşeri bilimler alanındaki yıldızlar birbiri ardına çıktılar ve günümüzdeki "kuramın" savunusu için söyleyecek pek az şey buldular. Orada bulunan seçkin kişiler arasında Bhabha, Sander Gilman, Stanley Fish ve Henry Louis Gates, Jr. vardı. Dinleyicilerden bir kişi seçkin kişiler topluluğuna meydan okuyarak, orada bulunan konuşmacıların "dünyada Noam Chomsky'nin eylemlerinin eleştirel kuramcıların bütün yazılarının bir araya gelmesinden ne kadar daha önemli olduğunu ... kabul ettikleri" göz önünde bulundurulduğunda, bugün kuramın faydasının ne olduğunu açıklamalarını istedi. Stanley Fish itiraz etti; ancak Gilman, aydınlara genel olarak güvenilmemesi gerektiği, "aydınların çoğunlukla hatalı olmakla kalmayıp aynı zamanda yozlaştırıcı ve yıkıcı biçimde hatalı olduklarını" ifade eden artık *olmazsa olmaz* uyarıyı tekrarladı. Bir başka konuşmacı şunları belirtti: "Bu belirli aydın grubu

---

[91] Lyotard, "Tomb of the Intellectual", s. 7.

... siyasi olarak kayıtsız olma yönünde bir dehşete sahipler."[92] Edebi ve postmodernist kuram yıllardır, kullanım değerinin dış görünüşünü destekleyerek, son derece yüksek bedellerle akademik mübadeleden haksız yere kazanç sağlıyor. Bu "dehşet", işin nihai olarak sona erdiğinin farkına varılmasından kaynaklanıyor olamaz mı?

Terry Eagleton şunları hatırlatıyor: "Radikal bir hareket geliştiğinde, bu hareketin epistemolojisi muhtemelen onun pratiği tarafından sıkı sıkıya belirleniyor. O bu tür zamanlarda, maddi dünyanın en azından etkide bulunulacak ve değiştirilecek kadar gerçek olduğunu görmek için esrarengiz bir kurama gereksinim duymaz."[93] Kuram ile pratik arasında, pratik olanla kuramsal olanın birbirlerine karşı bağdaşmaz bir biçimde kurulmadığı bir diyalektiğe dönüş, şimdiye kadar eleştirel tahayyülü bulandıran kuramsal çarpıtmaları düzeltmemize yardımcı olabilir. Ortak pratiği daha doğrudan bir biçimde dert etmek, bu bilgi bedenini metanın sinsice yayılan mantığına karşı korumaya yarayabilir.

---

[92] Emily Eakin, "The Latest Theory Is that Theory Doesn't Matter" [Son Kuram, Kuramın Önemli Olmadığı Şeklindedir], *New York Times*, 19 Nisan 2003.

[93] Terry Eagleton, The Illusions of Postmodernism, Cambridge, Mass.: Basil Blackwell, 1996, s. 13 (Terry Eagleton, *Postmodernizmin Yanılsamaları*, çeviren: Mehmet Küçük, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1999).

4 FRANSIZ İDEOLOJİSİ

Felsefe ile gerçek dünya arasındaki ilişki mastürbasyon ile cinsel ilişki arasındaki ilişkinin aynısıdır. – MARX ve ENGELS, *Alman İdeolojisi*

Yirminci yüzyıl Avrupasındaki yapısalcı ve postyapısalcı eğilimin baş belası ürünü olan postmodernizm, artık son yarım yüzyılın en esnek ve nüfuzlu entelektüel hareketleri arasında görülmelidir. Postmodernizm, Marksizme ve varoluşçuluğa karşı girişilen Fransız isyanındaki mütevazı başlangıçlarından, 1980'lerde ve 1990'larda gerçekten küresel çapta bir harekete dönüştü. Zamanla usta eleştirmenleri kendi tarafına çekti. Muazzam miktarda bir dizi düşünür yıllarca postmodern tasarının epistemolojik yanılgılarını, çelişkilerini ve siyasi olarak altüst edici sonuçlarını bir bir sayıp dökme zahmetine girdiler. Ancak bu eleştiriler şimdiye kadar, postyapısalcılığın ve onun (artık postkolonyalizmi, postmodern feminizmi, eşcinsel kuramını ve kültürel çalışmaların önde gelen dar dilimli türlerini de içeren) çeşitli dallarının akışını durduramadı. Bugün postmodernizm ABD'de ve İngiltere'de beşeri bilimler alanındaki "eleştirel kuramın" kilit stratejik noktalarına hakim durumdadır. Hardt ve Negri'nin *İmparatorluk*'u gibi eserler yalnızca büyük bir coşkuyla göklere çıkarılmakla kalmıyor aynı zamanda tabandan da ilgi görüyor. Duke Üniversitesi'nde edebiyat dalında bilim insanı olan Michael Hardt 2002 yılında Brezilya'nın Porto Alegre kentindeki Dünya Sosyal Forumu'na geldiğinde eylemciler ondan imza almaya çalıştılar.

Beşeri bilimler alanındaki bu eleştirmenlerden, dünyanın son yıllarda eşi benzeri görülmemiş bir devrim yaşadığını duyuyoruz. Marx'ın sosyalizm felsefesinin çözülmesi, "geçmişin bütün etkilerinin" yok edildiği evrensel bir çalkantıyla sonuçlandı. Postmodernliğin genel kaosu içinde güçlü devletler bile kaçınılmaz bir sonla karşı karşıya kalırken "yığın", dünyayı dönüştür-

mek için güç topluyordu. Kuramdaki ve toplumdaki postmodern "devrim", yirminci yüzyıldaki değişikliklerin çocuk oyunu gibi görünmesine neden oluyor. İlkeler birbirlerini yerlerinden ettiler, zihindeki kahramanlar duyulmamış bir hızla birbirlerini yere serdiler ve son birkaç onyılda geçmişin, bunca yüzyıldaki diğer zamanlardakinden daha büyük bir kısmı yok edildi.

Son otuz yılda postmodernist kuramcılar, geçmiş nesillerdeki düşünürlerin canını sıkan siyasi ve toplumsal pratiğin gizemlerini çözdüklerini iddia ettiler. Strateji ihtiyacı da tümden reddedilerek halk stratejisi sorunu (ezilenlerin siyasi arzularını karşılayacak bir toplumsal hareketin nasıl oluşturulacağı) bir kenara atıldı. Dünyevi düşüncenin iktidar tarafından bozulan düşünce olduğu uyarısı yapılarak, düşünce ile eylemi ve kuram ile pratiği uzlaştırma derdi bir yana bırakıldı. Önderliğin gerekli olduğu yadsınarak, aydınların güçsüzlerle olan ilişkisi yok edildi. Biçimden yoksunluk ve oynaklık benimsenerek örgüt sorunu (başkalarının karşısına ne şekilde çıkılacağı, ezilenlerin dünyayı dönüştürücü umutlarının nasıl açığa çıkarılacağı) çocuk oyunu olarak görüldü.

Ancak geçmişin bütün etkilerinin yok edildiğini ne sıklıkta duyduk? Yirminci yüzyılın ilk onyıllarında Fütüristler şöyle diyordu: "Yüzyılların son çıkıntısı üzerinde duruyoruz!"[1] Marinetti şöyle yazıyordu: "Hiç olmadığı kadar öfkeliyiz, yorulmak bilmiyoruz ve düşünce yönünden zenginiz. Bol bol düşünce üretiyoruz ve öyle olmaya devam edeceğiz. ... İnsanlık anarşik bireyciliğe doğru yürüyor."[2] Teknoloji yeni din olacaktı ve ilahimizi hızlandıracaktı. Yaklaşık bir yüzyıl sonra bir başka eleştirmen nesli farkında olmadan Marinetti'yi tekrar edecekti. Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe 1987 yılında şöyle yazıyordu: "Yirminci yüzyılın en heyecan verici anlarından birinde yaşıyoruz: Yeni nesillerin, geçmişin önyargılarından ve kendilerini Tarihin 'mutlak doğruları' olarak sunan kuramlardan arınmış bir biçimde, daha insani, çeşitli ve demokratik olan yeni özgürleştirici söylemler inşa ettik-

---

1 Filippo Tommaso Marinetti, "Beyond Communism" [Komünizmin Ötesinde], der. R. W. Flint, *Marinetti: Selected Writings* [Marinetti: Seçme Yazılar], New York: Farrar, Straus ve Giroux, 1972 içinde, s. 148.

2 Age.

leri bir an. Dünyanın sonu ile ilgili ihtiraslar ve epistemolojik tutkular daha mütevazıdır ancak özgürleştirici arzular daha geniş ve derindir."[3] Yıllar sonra, idrak gücünün aynı iyimserliği (boşlukta salınan Hegelyan kökenleri), kendi bastırılamaz umudunun kanatları altında bir kez daha geleceğe taşınacaktı. 2000 yılında Hardt ve Negri, küreselleşme süreçlerinin "özgürleşme güçlerine yeni olanaklar sunduğunu, yaratma ve özgürleşme için çok daha büyük olanaklar sunduğunu" yazıyorlardı.[4] Sermayenin güçleri tarafından başıboş bırakılmış olan "yığının" "etkin öznesi", dağılma ve toplu göç yoluyla, sistemi içerden dışarıya doğru kemirirken görülebiliyordu.[5]

Böylece postmodernistler devrimlerine, geçmişin sorunlarına karşıt olarak yön verdiler. Ve bütün bunların saf düşünce alanında gerçekleşmiş olması gerekir.

Postmodernizm gündelik hayattaki bitmek bilmez iyimserliği ve gündelik hayata karşı duyduğu kayıtsızlığı içinde, aslında Alman İdealizmine öyle yakın bir benzerlik taşıyor ki yaptığım postmodernizm tanımı, olayları çarpıtmadan Marx ve Engels'in *Alman İdeolojisi*'ndeki Alman İdealizmi parodisini örnek alabiliyor. İdealizmin bütün biçimlerinde ortak olan şey, idealar ya da düşünceleri ontolojik olarak maddenin önüne koyan ve dolayısıyla bunların gerçekliği oluşturduğunu öne süren bir epistemolojidir. Diğer bir deyişle, idealistler kendi kavramsal kategorileri ile tasvir ettiklerini ileri sürdükleri gerçeklik arasında ontolojik bir özdeşlik olduğunu varsayarlar. Engels'in, Eugene Dühring'in son derece hatalı "maddeciliğine" yönelttiği eleştirisinde yazdığı gibi: "İdealizm, herhangi bir düşünce ürününün gerçekliğini, düşünce ile varlığın özdeşliğiyle kanıtlama girişimidir."[6] İdealizmin geçmişteki, günümüzdeki ve gelecekteki bütün biçimlerinde ortak

---

[3] Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, "Post-Marxism without Apologies" [Mazereti Olmayan Post-Marksizm], *New Left Review 166*, Kasım-Aralık 1987: 80.

[4] Michael Hardt ve Antonio Negri, *Empire*, s. XV, 218.

[5] Age., s. 397.

[6] Frederick Engels, *Anti-Dühring: Herr Eugene Dühring's Revolution in Science*, Moscow: Progress Publishers, 1969, s. 57 (Frederick Engels, *Anti-Dühring: Bay Eugene Dühring Bilimi Altüst Ediyor*, çeviren: Kenan Somer, Ankara: Sol Yayınları, 1. Baskı Mart 1975).

olan şey, insan bilgisi ve pratiğinin temeli olarak *yaşantının* bastırılmasıdır. Sözde eleştirel felsefi düşünce (gerek genç Hegelcilik olarak gerek postmodernizm olarak) duyusal, cisimleşmiş yaşamda ve fiili toplumsal gerçeklikte temelini yitirdiği anda, toplumsal gerçekliği kaçınılmaz olarak kavramsal soyutlama karşısında ikinci plana iter.

Althusser, Foucault ve Yaşantının Tasfiyesi

Genç Hegelciler (Feuerbach, Bruno ve Edgar Bauer, August Ciezskowski, Max Stirner, Karl Köppen, Arnold Ruge, Moses Hess ve bir süreliğine Marx) Berlin Üniversitesi'ndeki Post-Doktora Kulübünün etrafında bir araya gelmiş olan bir grup tez canlı ve liberal düşünceli aydındı.[7] Bunlar, din ve reformun Avrupa'daki toplumsal reformla olan ilgisine odaklanmışlardı. 1840'ların başlarında Ruge, Bauer ve Feuerbach Hıristiyanlığın, insanlığın *gerçek* dinsel ve tarihsel olanaklarının *kutsal olan* üzerindeki, dolayısıyla insanlığın özünün kendine yabancılaşması üzerindeki yansıması olduğunu ileri sürdüler. Siyasi ve toplumsal özgürleşmenin ancak "İnsanın" Tanrı karşısında "kendini" aşağılamaya son verdiğinde gerçekleşeceğine inanarak yeni, ateist ve hümanist bir dine olan ihtiyaçtan bahsettiler ve bunun hakkında yazdılar.

Marx nihayet 1840'ların ortalarında onlarla ilişkisini kesti. *Alman İdeolojisi*, 1848'in büyük fakat kaderine terk edilmiş devrimlerinden yalnızca 2 yıl önce, kitlesel ayaklanmaların ilk kümelerinin Batı Avrupa'nın ufkunda belirdiği sırada kaleme alınmıştı. Kapitalist sanayileşme ve kentleşme, siyasi yönetimin bütün geleneksel temellerinin altını oyarak eski feodal düzeni öldürücü bir biçimde zayıflattı. Aynı zamanda, yeni düzenin liberal vaatleri, siyasi özgürlük ve toplumsal eşitlik yönünde neredeyse içgüdüsel bir arzuyu açığa çıkardı. Hegelcilere nazaran Marx, tarihsel krizi keskin bir dönüm noktasına sürükleyen maddi güçlerin daha çok farkındaydı. Marx onları, insan yaşamının pratik, somut so-

---

[7] Buradaki açıklamalarımda şu eserden yararlandım: David McClellan, *The Young Hegelians and Karl Marx* [Genç Hegelciler ve Karl Marx], Londra: Macmillan, 1969.

runlarını bir dizi soyutlamaya indirgemekle suçladı. Genç Hegelciler kuramsal düşünceyi pratiğin bir biçimi olarak (aslında pratiğin en önemli biçimi olarak) savunurken Marx, bilincin kendisinin "toplumsal bir sonuç" olduğunu ileri sürdü.[8] Marx ve Engels, tarihin anlamını çıkarabilecek ve yeni, devrimci bir ortak bilincin oluşumunu açıklayabilecek adamakıllı bir materyalist çerçeve talep ederek Feuerbach'la bağlarını kopardılar.

Marx felsefesinin başlangıç noktası olarak gerçek, duyusal yaşamın dokularındaki kuramın temelini alıyordu. Marx ve Engels *Alman İdeolojisi*'nde yöntemlerini tarif ederken şöyle yazıyorlardı:

> *Bizzat insanların kendisine varmak için, ne insanların söylediklerinden, tahayyül ettiklerinden, kavradıklarından ne de anlatıldığı, düşünüldüğü, tahayyül edildiği, kavrandığı şekliyle insanlardan yola çıkıyoruz. Gerçek, etkin insanlardan yola çıkıyoruz ve onların gerçek yaşam süreçleri temelinde bu yaşam sürecinin ideolojik refleks ve yankılarının gelişimini gösteriyoruz. ... İlk yaklaşımdaki yönteme göre başlangıç noktası, yaşayan birey olarak kabul edilen bilinçtir; gerçek yaşama uyan ikinci yönteme göre ise başlangıç noktası yaşayan gerçek bireylerin kendisidir ve bilinç de yalnızca bu bireylerin bilinci olarak görülür.*[9]

Marx ve Engels'e göre duyusal ve cisimleşmiş yaşam bütün bilgilerin çıkış noktasıdır. Ernst Bloch'un gözlemine göre: "Marx için algı (bu algıdan çıkarılıvermiş olan kavram değil) bütün materyalist bilişin kendini özdeşleştirdiği başlangıçtır ve öyle de olmaya devam eder."[10] Yani, duyularla doğrulanamayan bilgi üzerindeki herhangi bir hak iddiası hem felsefi olarak çekicilikten yoksundur, hem epistemolojik olarak geçersizdir, hem de siyasi olarak yararsızdır. Marx bu açıdan, idealizm ve ekonomizmin nasıl ideolojik olarak çarpıtılmış bir gerçeklik görüşü sunduklarını

---

8 Marx ve Engels, *The Communist Manifesto* [Komünist Manifesto], der. David McLellan, New York: Oxford University Press, 1992, s. 51.

9 Marx ve Engels, *German Ideology*, s. 47.

10 Ernst Bloch, *The Principle of Hope* [Umudun Kuralı], 1. Cilt, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986, s. 255.

göstererek idealizmi ve ekonomizmi alt etmeye girişti. Her şeyden önemlisi Marx, Batı felsefesi içinde özne ile nesne arasında var olan ayrılığın kapitalist toplumda öznelerle nesneler arasında var olan *fiili* ayrılığı yansıtmaktan başka bir şey yapmadığını ortaya çıkarmaya girişti. Marx ve Engels idealizm ve ampirizmin, ortaya çıktıkları *toplumsal* gerçekliklerin farklı ideolojik tezahürlerini yansıttıklarını ileri sürdü. Ampirizm, insanın bütün yaşantısını tek bir şeye (*işe yararlılığına*) indirgeyerek gerçekliği dışlar. Ancak, ister Bentham'ın faydacılığında isterse Locke ve Hobbes'un siyaset kuramında ifade edilsin, "insanların çeşit çeşit olan bütün ilişkilerini *tek bir* yararlılık ilişkisine" indirgeyen fayda ilkesi, bizzat burjuva iktisadının kurucu ilkesinin soyut ve ideala dayalı biçiminden başka bir şey değildir; burjuva iktisadında da "bütün ilişkiler pratikte tek bir parasal-ticari ilişkiye tabi kılınır."[11] Kapitalizm insanları (kapitalist ve işçiyi ayırt etmeden) şeylere dönüştürür ve ampirizm de bunu taklit eder.

Bu durumda Marx ve Engels *Alman İdeolojisi*'nde, "yaşayan bireylerin varlığının bütün insanlık tarihinin ilk önermesi olduğunu" belirttiler.[12] Ancak daha sonra, Batılı Marksist gelenek giderek daha küçük bir insan topluluğuna hitap eden meselelere sürüklendikçe "öznenin" soyut, hukuki tasavvuru, insanların ve halkın daha yalın dilinin yerini aldı. Saussure'ün dilsel anlamın ilişkisel kuramından etkilenen Fransız yapısalcılığı "öznenin" kendisinin bağımsız olmadığını, özerk olmadığını, kültürün bir ürünü olduğunu ilan etmişti.

İnsanın bu zorunlu demodeliğinin üstesinden gelen iki metin, Althusser'in *Marx İçin*'i ve Michel Foucault'nun *Şeylerin Düzeni* idi. Althusser Marx'ın felsefesinin revizyonist açıklamasına giriştiği *Marx İçin* adlı eserde (1965), Marx'ın düşüncesinin anlamının, daha önceleri insanın "özünü" ortaya çıkarmaya çalışan felsefeyle yaşadığı sert kopuşta yattığını ileri sürdü. Bununla kastettiği, bizzat Marx'ın "insan doğası (ya da insan özü) sorun-

[11] Marx ve Engels, *German Ideology*, s. 109.
[12] Marx ve Engels, *Communist Manifesto*, s. 42.

salına" sırtını çevirmiş olmasıydı.[13] İşte bu yüzden, gerçekten radikal bir tarihselciliğe doğru gidilecek yolu gösteren "olgun", özcülük karşıtı Marx'tı. Althusser şunu iddia ediyordu: "İnsanın felsefi (kuramsal) mitinin kül olması önkoşulunun mutlak olarak gerçekleşmesi haricinde, insanlar hakkında bir şey bilmek imkansızdır."[14] Olgun Marx'ın yazıları öznelliğe, bilince, öze, doğaya dair herhangi bir dilin reddini zorunlu kıldı. Bunun yerine, pratiğin "bilimsel" bir dili kullanılmak zorundaydı.[15] Tarihin gerçek hareketi, ancak kapitalist toplumun üstyapılarının bilimsel (yani Marksist ve Leninist) bir biçimde incelenmesiyle (ideolojik, iktisadi, siyasi ve bilimsel pratiklerin "tipik ifadelerinin" saptanması) belirlenebilir.[16]

Böylece Althusser'in bilimsel "Marksizmi", insanın konumunu yapının gölge olayı (epiphenomenon) haline getirdi. Althusser şöyle yazıyordu: "İdeolojinin temsilleri insanlar üzerinde gözlerinden kaçırdıkları bir süreç yoluyla işlevsel olarak etkide bulunur." Yani, "[bu temsillerin] insanların çok büyük bir çoğunluğuna kendini zorla benimsetmesi her şeyden önce yapılarla gerçekleşir." Özneler tamamen belirlenir, daha doğrusu, bir yapı etrafında düzenlenmiş pratikler tarafından *üst*belirlenir; özneler kendi yaşantılarının anlamına doğrudan erişemezler. Althusser şunu ileri sürüyordu: "Dünyayla olan ilişkimiz basit bir ilişki değildir, ilişkiler arası bir ilişkidir, ikinci dereceden bir ilişkidir."[17] "İlişkiler arası bir ilişki" diliyle, öznenin kendi yaşamından çift taraflı bir biçimde uzaklaşmasını ve hümanist Marksist gelenekten 180 derecelik bir dönüşü görüyoruz.

E. P. Thompson'ın yazdığı gibi, Althusser "kadınları ve erkekleri ... kendi tarihlerinin aktörleri [olarak] değil, hamal (träger) – yapıların taşıyıcıları, sürecin taşıyıcıları– [olarak]" görür.[18]

---

[13] Louis Althusser, *For Marx*, New York: Vintage, 1970, s. 227 (Louis Althusser, *Marx İçin*, çeviren: Işık Ergüden, İstanbul: İthaki Yayınları, 2002).

[14] Age., s. 229.

[15] Age., s. 229.

[16] Age.

[17] Age., s. 233.

[18] E. P. Thompson, *The Poverty of Theory*, New York: Monthly Review Press, 1978, s. 122 (E. P. Thompson, *Teorinin Sefaleti*, çeviren: Ahmet Fethi Yıldırım, İstanbul Alan Yayıncılık, 1994).

Thompson kendi eserinde, işçi sınıfının gerçek yaşamının diyalektik dokularına, özellikle de (devasa kitabının da taşıdığı ad olan) İngiliz işçi sınıfının "oluşumuna" sadık kalmaya çalıştı: Belli bir ölçüde bilinç ve kimliğe yavaş yavaş erişmesi. Ancak Althusser bunun aksine, "ne ideolojinin gerçek, varoluşsal oluşumunu ne de insan *praksisinin* bu ideolojik dayatmaya karşı çıktığı ve onun prangalarını zorladığı yolları anlayabildi."[19] Althusser'in şematik, işlevselci çerçevesi, insan yaşamının dokusu ve ilk elden anlamlar üzerinde kuramsal düşünceye yer bırakmıyordu. Ancak, yaşantının sürekli olarak sunduğu düşünce dağarcıklarına, duyguya ve anlama başvurmaksızın, bir praksis kuramını nasıl ayrıntılandıracağız ya da bu kuramın inceliklerini nasıl ortaya çıkaracağız? Zira, daima "belli bir davranış düzenini kazandıran ve bizi kategorilerimizi yeniden inşa etmeye zorlayan şey yaşantıdır ("Faşizmden, Stalinizmden, ırkçılıktan ve kapitalist ekonominin kesimleri içindeki işçi sınıfının 'müreffehliği' gibi çelişkili bir olgudan oluşan yaşantı").[20] Thompson şöyle yazıyordu:

> *Yaşantı, toplumsal varlık ile toplumsal bilinç arasındaki zorunlu bir orta terimdir: Kültüre, değerlere ve düşünceye renk veren şey yaşantıdır (genellikle sınıf yaşantısı): Üretim tarzının diğer etkinlikler üzerinde belirleyici bir baskı uygulaması yaşantı aracılığıyla olur; ve üretimin sürdürülmesi de pratik aracılığıyla gerçekleşir.*[21]

Kısacası, Althusser tarihi bir makine olarak, ve *Kapital*'i de onun hareket halindeki parçalarını anlamak için teknik bir kullanım kılavuzu olarak görüyor gibiydi. Althusser şöyle yazmıştı: "Tarih, hareket halinde olan engin bir doğal-insan sistemidir ve tarihin motoru sınıf mücadelesidir. Tarih bir süreçtir, öznesi olmayan bir süreç."[22]

R. W. Connell'e göre Althusser'in düşüncesine vahim bir işlevselcilik musallat olmuştu ve bu, Stalinist siyasal ortamın do-

---

[19] Age.

[20] Age., s. 25.

[21] Age., s. 98.

[22] Althusser, *Essays* [Yazılar], s. 51, aktaran Thompson, *The Poverty of Theory*, s. 105.

ğasında bulunan toplumsal ilişkileri düşünce alanında yeniden üretti; zaten bu işlevselcilik de bu siyasal ortamdan türedi. Althusser'in düşüncesinde "soyut bir militanlık ... Marksist bilimin taşıyıcıları olan eğitimli fakat oldukça tahammülsüz bir elitin başını çektiği devrimci bir öncü partinin genel olarak haklı çıkarılması; ve kendiliğindenlik, aşağıdan hareketlilik, artan değişim ve mevcut durumun kullanılmasıyla bağlantılı stratejilerin genel olarak değersizleştirilmesi" yatar.[23] Stalinizmde olduğu gibi, "kuram aynı yönde işliyor; yapıların önceliği, çift kutuplu işlevselcilik, bunların ortaya çıkardığı soyut militanlık." Bu arada görünüşe göre, devrimin "bilimsel" tasavvuru "işçilerin arkasından gerçekleşiyor." Cornell şu sonuca vardı:

> *Yaşamaya, terlemeye, kanamaya olan o korkunç müdahaleyle, insanlar Althusserci Marksizm tarafından, bütün radikalizmin temeli olan kendi tarihlerinde "Marksist bilimden" yöntemsel olarak dışlanıyorlar. Kanımca, Stalinist siyasetle olan esas yakınlığı tam da buradadır; bu siyaset tam olarak, kavramsal bir militanlık ile tabandan gelen sosyalizmin uygulamada bastırılmasının bir araya getirilmesi ile tanımlanır.*[24]

Althusser'in düşüncesi eleştirel kuram üzerinde önceden kestirilemeyen büyüklükte bir etkide bulundu; öncelikle Marksizm üzerinde, daha sonra postyapısalcı kuram, kimlik siyaseti ve hatta postyapısalcı feminizm üzerinde. Postmodernist kuramcılar Althusser'in işlevselci varsayımlarını, özellikle de onun faaliyet ve özneyi "defetmesini" hiçbir eleştiri süzgecinden geçirmeden kabul ettiler.[25] *Marx İçin* adlı çalışma kuram üzerinde muazzam bir

---

[23] R. W. Connell, *Which Way Is Up? Essays on Sex, Class and Culture* [Hangi Yoldan Gidiyoruz? Cinsiyet, Sınıf ve Kültür Üzerine Yazılar], Sydney, Avustralya: Allen & Unwin, 1983, s. 137. John O'Neill, *For Marx: Against Althusser and Other Essays* [Marx İçin: Althusser'e Karşı ve Diğer Yazılar], Washington D.C.: Center for Advanced Research in Phenomenology [Görüngübilim İleri Araştırma Merkezi] ve University Press of America, 1982 ile karşılaştırın.

[24] Connell, *Which Way Is Up?*, s. 137.

[25] Bakınız Nancie E. Caraway, "The Challenge and Theory of Feminist Identity Politics: Working on Racism" [Feminist Kimlik Siyasetinin Meydan Okuması ve Kuramı: Irkçılık Üzerine Çalışma], *Frontier* 12, no.2, 1991: 126-127.

etkide bulunsa da, beşeri bilimlerdeki yöntembilimi üzerinde gerçekten devrimci bir etkiye sahip olacak şey Foucault'nun çalışmasıydı, onun insan bireyini tasfiye etmesiydi.

Bir ölçüde Heidegger'in anti-hümanizminden ve Bataille'ın kendinden geçmiş aşırılık felsefesiyle Dionysusçu akışlar felsefesinden, ama daha ziyadesiyle Nietzsche'nin bütün bilgilerin ilgili doğasını teşhir etme tasarısından etkilenmiş olan Foucault, öznede hümanizmin temelini ebediyen yok etmeye girişti. İster aklı başında olan ile deli arasındaki ayrım, ister Batının algı tarzlarındaki dönüşümler, isterse de insan bedeninin disipline edilmesi ve normalleştirilmesi konuları olsun, Foucault'nun diğer hususlardaki çeşitli araştırmalarında ortak olan şey modernliğin "hakikat rejimlerine" karşı temel bir düşmanlıktı. Ona göre insan öznesi, bilimlerin terbiye ettiği bir gölge olay ve mitti, tam da hakikatin (hapishaneyi, tımarhaneyi ve hekimin hareketsiz yatan beden üzerindeki bakışının tiranlığını yaratmış olan rejimler) bir yan ürünüydü. Foucault'nun bakış açısından, "özne" söylemi, disipline edici yozlaşmış aygıtın tamamının stratejik birleştiricisiydi. Dolayısıyla eleştirel düşüncenin asıl görevi özneyi iyi bir konuma getirmek ya da kurtarmak değil, onu söylemin bir *ürünü* olarak meydana sermekti.

Ancak Foucault'ya göre, Batılı geleneğin insanın kökenlerine ve ontolojisine "geri dönüşüyle" kesin bir kopuş gerçekleştirmek için bir akraba katilliği gerekliydi: Eserleri savaş sonrası Fransa'nın entelektüel ortamına egemen olmuş olan iki filozofun, Jean-Paul Sartre ve Maurice Merleau-Ponty'nin alt edilmesi. Foucault, Sartre'ın "evrensel" bir aydın (yani, düşüncelerini dile getirme meşruluğunu felsefi bir düşünür olarak eşsiz bir biçimde kendi konumundan alan bir kişilik) olarak kendini beğenmişlik edasını alaya aldı. Foucault böyle bir tutumu gösterişçi, elitist ve (konuyla daha bağlantılı bir biçimde) çağının dışında (anachronistic) gördü. Kendisiyle 1966 yılında yapılan bir röportajda Foucault şunları söylerken Fransa'daki yeni yapısalcı hareket adına konuşuyordu: "Sartre'ın neslini ... hiç şüphesiz cesur ve yüce gönüllü olan, yaşam, siyaset ve varoluşa dair bir tutkuya sahip olan bir nesil olarak görüp geçirdik. Ancak bize gelince,

biz başka bir şey keşfettik, başka bir tutku: Kavramlara ve 'sistem' olarak adlandıracağım şeye olan tutku."[26]

Çünkü, Foucault'nun çıkarsamasına göre, yaşantının ya da ontolojinin dili aracılığıyla özneyi iyi bir konuma getirme yönündeki herhangi bir çaba aklın kabusu içinde kapana kısılacaktır; aynı zamanda görüngübilime, her şeyden önemlisi de bir zamanlar Foucault'nun hocası olan Maurice Merleau-Ponty'nin ömrünü adadığı esere sırtımızı çevirmemiz gerekir. Foucault *Şeylerin Düzeni*'ni 1966 yılında, yani Merleau-Ponty'nin ölümünden tam 5 yıl sonra yayımladı. *Şeylerin Düzeni*, Merleau-Ponty'nin bilinci yaşam dünyasıyla olan karşılaşmalarında tasvir etmek amacıyla görüngübilimi kullanma tasarısının yadsınmasını temsil ediyordu.[27]

Bu durumda Foucault ne tür bir bilgi öneriyor? Klasik biçim sınıflandırmasından simgenin sistemleştirilmiş, biyolojist tarzlarına kadar on yedinci yüzyılla on dokuzuncu yüzyıl arasındaki değişiklikleri inceleyen Foucault, episteme ya da epistemolojik "alan" (tabiri caizse Batı epistemolojisinin yapısının altındaki yapı) olarak adlandırdığı şeyi ortaya çıkardığını iddia etti.[28] Foucault'nun *Şeylerin Düzeni*'ndeki amacı, beşeri bilimler ile doğa bilimleri içinde bilginin pozitif temelini oluşturmak için, "[kendi] kültürümüzün düzenin varlığını açığa çıkardığı yolları; mübadelede bulunanların yasalarını, canlıların değişmeyen özelliklerini, kelimelerin sözdizimlerini ve temsili değerlerini nasıl o düzenin biçimlerine borçlu olduklarını; düzenin hangi biçimlerinin tanındığını, varsayıldığını, zaman ve mekanla bağlantılandırıldığını" açıklamaktı.[29]

Bir anlamda Foucault, bizzat Batılı "bilme eylemini" mümkün kılan esas yapı hakkında soru işareti uyandırarak, sırf Husserl'in

---

[26] Didier Eribon, *Michel Foucault*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991, s. 160.

[27] Foucault'nun yaşam öyküsünün yazarı Didier Eribon'un ortaya koyduğu gibi (age., s. 157), Gérard Lebrun "Merleau-Ponty'nin olumsuzlayıcı varlığının *Şeylerin Düzeni*'nin yakasını bırakmadığına" dikkat çekti.

[28] Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* [Şeylerin Düzeni: Beşeri Bilimlerin Bir Arkeolojisi], New York: Vintage, 1970, s. 159 ile karşılaştırın.

[29] Age., s. xxi.

görüngübilimsel indirgemesini radikalleştiriyordu. Görüngübilimciler, olguların bizim yerimize şekil ve anlam üstlendiği yollar üzerine kafa yormak amacıyla, dünyada-varlıkla (being-in-the-world) ilgili yaşantılarımızı "bir tutuyorlar" ya da aralarına belli bir mesafe koyuyorlar. Bilincin bu ani dönüşüyle (olguları temalaştırmamızdan önce bu olgulara bir "geri dönüş"), felsefe Batının ikiciliğinden kaçabiliyor. Ancak Foucault'nun *epokesi** çok daha radikaldi. Yalnızca bilginin oluşumu için gerekli olan koşulları değil aynı zamanda epistemoloji ile ontoloji arasındaki herhangi bir ilişkinin zorunluluğunu da sorguladı. Yaşam dünyasına ait bir logos olup olmadığı sorununu bir kenara bırakmasına rağmen Foucault "düzenin" yalnızca bir toplumsal anlaşma olduğunu ima etti.

Foucault'nun görüngübilimden radikal bir biçimde kopuşu, dünyadaki fiili yaşantılarımızın içeriğinin reddiyle başladı.[30] Husserl yaşantının ontolojik olarak dilden önce geldiğini öne sürmüştü.[31] Foucault yaşantıya böyle özel ayrıcalıklar vermeyi reddetti. *Şeylerin Düzeni*'nin İngilizce basımına önsözünde şöyle yazıyordu:

> *Bilimsel söylemden sorumlu olan öznelerin, konumlarında, işlevlerinde, çabuk kavrayan yeteneklerinde ve pratikle ilgili olanaklarında kendilerine hakim olan ve hatta kendilerini etkisi altına alan koşullar tarafından belirlenip belirlenmediğini öğrenmeye [koyuldum]. Kısacası ben bilimsel söylemi, ne bir şeyler söyleyen bireylerin bakış açısından ne de onların söyledikleri şeylerin biçimsel yapılarının bakış açısından incelemeye çalıştım, aksine bilimsel söylemi tam da bu tür söyle-*

* Gerçek dünyanın varlığına dair bütün inançların ve gerçek dünyadaki bütün edimlerin askıya alındığı kuramsal an (ç.n.).

[30] Michel Foucault, 1961 yılında *Le Monde*'da yapılan röportaj, aktaran Eribon, *Michel Foucault*, s. 75 ve The *History of Sexuality, The Uses of Pleasure* [Cinselliğin Tarihi, Zevkin Kullanımları], 2. cilt, New York: Vintage, 1985, s. 4 ile karşılaştırın.

[31] Peter Koestenbaum, Giriş; Edmund Husserl, *The Paris Lectures* [Paris Dersleri], Lahey: Martinus Nijhoff, 1975 içinde, s. xii.

min varlığında etkisini göstermeye başlayan kuralların bakış açısından incelemeye çalıştım.[32]

Foucault'ya göre "arkeoloji" (kendisinin Batılı bilgiyi yapıbozumcu bir biçimde bir söylem olarak okuması) "insanların düşündüğü, istediği, amaçladığı, görüp geçirdiği, arzuladığı şeyleri, onu bizzat söylemin içerisinde ifade ettikleri anın içinde yeniden canlandırmaya çalışmaz. ... Bu, yeniden yazımdan başka bir şey değildir: Yani dışsallığın muhafaza edilmiş biçimi içinde, zaten yazıla gelmiş şeylerin düzene sokulmuş dönüşümü."[33] Dolayısıyla, eğer olguları anlaşılır bir biçimde "düzene koyma" ya da onları anlaşılır kılma yetimiz (logos gibi), bizzat kendisi tarihsel olarak bağımlı olan daha önemli bir yapıya bağlıysa; beşeri bilimler, insan doğasının anlamına dair "kesin" bir bilgi arayışının aptalca olduğunu kabul etmeye mecbur kalacaktı. Modern beşeri bilimlerin bir icadı olarak kendi başına "özne" ortadan kalkıverecekti. Dolayısıyla *Kelimeler ve Şeyler*'in meşhur kapanış imgesi, "denizin kıyısındaki kumun içine sürüklenmiş" bir insan yüzü de zaman tarafından "siliniyordu".

Foucault'nun Batılı söyleme dair eleştirisi hiç şüphesiz ne kadar görkemli olursa olsun, apaçık işaretlerin ve anlamın "sırf insan" dünyası hakkında bize söyleyecek bir şey bırakmıyor. Foucault'nun insanla ilgili olguların "dışsallığına" (insan toplumsallığının tamamen biçimsel niteliklerine ve görünümlerine) acımasızca yaptığı nesnelci vurgu, gerçekte yaşadığımız haliyle hayatla bir benzerlik taşımıyor. Bunun sonucunda Foucault'nun eserini okumak zaman zaman, insan uygarlığını milyonlarca mil öteden inceleyen uzaylı bir antropoloğun bıraktığı bir nüshayı okumak gibi oluyor. Bizim uzaylımız yalnızca insanların görünür hareketleri, inşa edilmiş yapıları ve halkın yüzyıllardır gerçekleştirdiği soğuk ilerleyişleri ayrıntısıyla kaydetmiş olacak ancak bunu, yeryüzündeki insanların konuştuğu dillerden hiçbirini i-

---

[32] Foucault, İngilizce basıma Önsöz, *The Order of Things*, s. xiv (vurgu bana aittir).

[33] Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, New York: Pantheon, 1972, s. 139-140 (Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi*, çeviren: Veli Urhan, İstanbul: Birey Yayıncılık, Kasım 1999).

çermeden yapacak.[34] Antropoloğumuz insan kültürünün sadece en yüzeysel unsurlarını yakalayacaktı. İnsan yaşamını ve tarihi, bir teleskopun uzaktaki ucundan görerek, şaşırtıcı olmayan bir biçimde, uzaktaki figürlerin kendi işlevselci, şematik toplum görüşüne uyduğu sonucuna varıyor. Ancak, gerçekte insanı meydana getiren çok sayıda yaşantı ve anlamı indirgeyerek bize yalnızca bir tortu, bir şeyleşme bırakıyor.

Foucault bilinci ve yaşantıyı tırnak içine aldığında bunun etkisi, Susan Bordo'nun postyapısalcı feminizm eleştirisinde "her yerden bakış" olarak adlandırdığı şeyi benimsemek oldu: Dünyayla bağı kopmuş seyirci kalan bir bilincin bakış açısı.[35] Hayranlık uyandıran kendi siyasi bağlılıklarının yarattığı tehlikeye karşı Foucault, Merleau-Ponty'nin şu gözlemini görmezden geldi: "Algısal yaşantı sanki ben Tanrıymışım gibi benim önüme serilmez, ben onu belli bir bakış açısından yaşarım; ben seyirci değilim, ben müdahil olurum ve hem algımın sonlu olmasını hem de onun eksiksiz dünyanın üzerine her türlü algının bir ufku olarak açılmasını mümkün kılan şey benim bir bakış açısına sahip olmamdır."[36] Merleau-Ponty'nin kastettiği şey, dünyanın doğasıyla ilgili (hakikat ve toplumsal gerçek ile ilgili) hükmü istesek de askıya alamayacağımızdır, çünkü her zaman müdahil oluruz.

Foucault'nun *Lebenswelt*'i (gündelik anlam dünyası) reddi, Platon'un algısal bilgiye olan idealist şüpheciliğini anımsatıyor. Foucault insan uygarlığının ilk düşüncelerini (bilgeliği (*sophia*) ve aklı da dahil) bir duvardaki gölgelerin konumuna indirgiyor. Saf bir biçimde anlamın gölgelerinde sıkışıp kalmış olan sıradan insanlar yalnızca "görünür" alana erişebiliyorlar. Bu arada bu insanların kendileri de bir gölgeden, diğer gölgeler (*iktidar* ya da söylem) tarafından sahneye konan bir gölgeden ibarettir. Arkeolog bazı hokkabazlıklarla canlı varlıklar dünyasını dev bir kurumuş fosil yatağına dönüştürüyor. Bununla birlikte bu yaklaşımın

---

[34] Age., s. 138.

[35] Susan Bordo, *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body* [Dayanılmaz Ağırlık: Feminizm, Batı Kültürü ve Beden], Berkeley: University of California Press, 1993.

[36] Maurice Merleau-Ponty, *The Phenomenology of Perception* [Algının Görüngübilimi], New York: Routledge, 1962, s. 304.

katılığı, göründüğü kadarıyla, bizi dünyayı yorumlamanın halihazırdaki bütün yollarını (psikoloji, sosyoloji, siyaset kuramı, teoloji, edebiyat) belirsiz ya da yozlaşmış görerek reddetmeye zorluyor.

Eğer özneler değil de sadece söylemler (Foucault) ya da metinler (Derrida) varsa, bizi yalnızca başka koridorlara, başka aynalara yönelten aynalarla dolu bir koridorda tuzağa düşmüş görünüyoruz – bu da sonsuz bir geri dönüştür.[37] Bu durumda kendi oluşumumuzu bağlayan şeyden çıkış yolu yoktur – postyapısalcılık yolu hariç! Çünkü, eğer dünya söylemlerden ve metinlerden başka bir şey değilse, "yaşantının" gölgelerini yaşantı zannederek aldatılmamış tek aktör, tek özerk "varlık" arkeoloğun ta kendisidir. O tek başına görüngüsel alanın sahnesi üzerinde dolanıp duruyor. Dreyfus ve Rabinow'un gözlemlediği gibi; "arkeolog ikili bir eğilimle, ikili bir görüngüsel dayanak içinde hakikat ve anlamın gereğini ortadan kaldırarak, kendisini büyük bir başarıyla pozitif bilimlerin ötesine sıçratıyor"[38]. Ancak bu durumda arkeolog, "çalıştığı söylem bolluğunun üretilmesine neden olan ciddi düşünceyi hem paylaşıp hem inkar eden ikiye bölünmüş bir seyirci" gibi duruyor.[39] Diğer bir deyişle, "anlam" (düşünceler, duygular, tarih, gündelik yaşam vb.) dünyasının gerçek anlamı kendisini (bir "köpük" olarak, "parıltıların" değişen bir kalıbı olarak) yalnızca arkeoloğa belli eder.[40]

Foucault'nun "bireyleri iktidarın araçları [olarak]" görmesi daha sonra birçok toplumsal eleştirmenin yaygın kanısı haline geldi.[41] Örneğin Laclau ve Mouffe şöyle diyordu: "'insanoğlu'

---

[37] Bakınız Fredric Jameson, *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, s. 18.

[38] Hubert Dreyfus ve Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* [Michel Foucault: Yapısalcılığın ve Yorumsamacılığın Ötesinde], Chicago: University of Illinois Press, 1983, s. 90.

[39] Age., s. 90-91.

[40] Eribon, *Michel Foucault*, s. 161.

[41] Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings* [İktidar/Bilgi: Seçme Mülakatlar ve Diğer Yazılar], der. Colin Gordon, New York: Pantheon, 1980, s. 98; s. 74 ile karılaştırın.

kayıtsız şartsız, çoklu [bir] inşa sürecinin üstbelirlenmiş etkisidir";[42] Gayatri Spivak ise şöyle yazıyordu:

> *Bir öznenin etkisi kısaca şöyle çizilebilir: Görünürde bir özne olarak işleyen şey siyaset, ideoloji, iktisat, tarih, cinsellik, dil vb. olarak adlandırılabilecek devasa bir süreksiz lif ağının (genel anlamıyla "metin") bir parçası olabilir. ... Kendileri de sayısız koşula bağlı olan heterojen sonuçlar tarafından belirlenen bu liflerin değişik düğümlenişleri ve farklı şekilleri işleyen bir öznenin etkisini meydana getirir.*[43]

2. Bölümde belirttiğim gibi, insan *varlığından* insan *etkisine* olan bu sihirli dönüşüm şeyleşmenin bir belirtisidir. Marx'a göre kapitalist bile, işçilere şey muamelesi yapmasına ve istifade ettiği yapı tarafından nesneleştirilmesine rağmen insan olarak, bir kişi olarak kalıyordu.[44] Bunun tam tersine, günümüzdeki eleştirmenler kişilerle şeyler arasındaki son kavramsal sınırları ortadan kaldırmaya uğraşıyorlar; tıpkı Hardt ve Negri'nin insanlardan ve toplumsal hareketlerden makineler ya da "makine gibi" diye ya da arzu, biyoiktidar, teknoloji vb.nin yarattığı nesneler olarak bahsetmesi gibi, insanlar hakkında LaMettrie'nin ("zihni" bir yanılsama olarak görerek reddeden) *makine insan*daki materyalist tekçiliğine benzeyen indirgemeci, mekanik bir görüş. Günümüzdeki bilimler tam da bilinçle ilgili felsefi sorunu, onu programlanmış bir kodun (genom) sahneye koyduğu bir gölgeye indirgeyerek "çözüyorken", Hardt ve Negri gibi eleştirmenler onu son sığınaklarından birinden (beşeri bilimlerden) çıkarmaya can atıyorlardı.

Ancak bir "etki" olarak bile olsa insan bireyi, onun yaşantıya yönelik potansiyeli ortadan kaldırılmadan tam olarak yok edilemez. Jacques Derrida'nın kavramın "oldukça hantal" ve "metafiziğin tarihine ait" olmasına dayanarak yaşantıdan vazgeçmesinin nedeni de kesinlikle budur: Derrida böyle söyleyerek *Yazıbilime*

---

[42] Laclau ve Mouffe, "Post-Marxism Without Apologies", s. 102.

[43] Gayatri Chakravorty Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* [Öteki Dünyalarda: Kültürel Siyaset Üzerine Yazılar], New York: Routledge, 1988, s. 204 (vurgu bana aittir).

[44] Marx ve Engels, *Communist Manifesto*, s. 84.

Dair adlı eserinde bundan böyle kelimeyi (onu "yaşantı" olarak "bozuma uğratarak") sadece maşayla kullanacağını üstüne basa basa söylüyordu.[45] Foucault ve Derrida'dan alıntı yapan Joan Scott şunları söyleyerek yeni metafiziği pekiştirdi: "Yaşantıya sahip olan bireyler değil, yaşantı tarafından oluşturulmuş özneler söz konusudur."[46] O zamandan bu yana da sayısız insan Scott'ın feryadını devam ettirdi.[47]

Scott ve diğerlerinin iddiası sadece, herhangi bir soru işareti ya da kuşkunun ötesinde, bilginin şeffaf ve apaçık bir temeli olarak, yaşantının "Tanrının hakikatinin" yerine konamayacağı olsaydı o zaman bu konu hakkında zerre kadar tartışmalı bir şey olmazdı. Algının yanılabilir bir şey olduğunu ve yaşantının söylem, ideoloji, mit, duyusal çarpıtma vs. tarafından şekillendirildiğini (yaşantı yoluyla) biliyoruz. Ancak Scott'ın söylediği, bir yaşantı iddiasına dayalı bütün bilgilerin ancak ikinci sınıf ontolojik konuma sahip olabileceğidir. Yani, bu bilgiler asla "yorumumuzun kaynağı" olamaz. Neden? Çünkü bu bilgiler sadece daha önceki bir şeyin ("söylem" ya da dil ya da iktidar) gölge olayıdır.

Bu, determinizmin aşırı bir biçimidir. Yaşantının bir "söylemden" ibaret olduğunu söylemek, ezilenler için yararlı olabilecek bilgi de dahil, insanın her türden elle tutulur bilgisine yönelik bütün temelleri ortadan kaldırmak demektir. İronik bir biçimde, feministler ve renkli derili bilim insanları son yarım yüzyılda, madun ve ezilen birey ve grupların yaşantılarını günışığına çıkarmak için epey çaba sarf ettiler. Ancak bu çabalar, (daha önceden engellenmiş yaşantıları su yüzüne çıkarma yoluyla) Avrupa merkezci, erkek egemen tarihin geniş açmazlarını aktararak "yadsımayı yadsımaya" niyetlenmiş olsa da, yaşantı üzerindeki postyapısalcı baskıyla tamamen zıttır. Scott şu sonuca varıyor:

---

45 Jacques Derrida, *Of Grammatology* [Yazıbilime Dair], Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976, s. 60.

46 Joan W. Scott, "'Experience'" [Yaşantı], *Feminists Theorize the Political* [Feministler Siyasal Olanı Kuramlaştırıyor] der. Scott ve Judith Butler, New York: Routledge, 1992 içinde, s. 26.

47 Örneğin Donna Haraway, Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature, s. 113; Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* [Adalet ve Farklılık Siyaseti], Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990, s. 12.

"İhtiyacımız olan şey, ("yaşantı" olarak) yaşantının yorumumuzun kaynağı olmadığı, bilineni temellendiren buyurucu bir kanıt olmadığı (zira görünüyor ve hissediliyor); daha ziyade, yaşantının açıklamaya giriştiğimiz şey olduğu, üzerine bilgi üretilen şey olduğu bir tarihyazımıdır."[48] Dolayısıyla günümüzdeki tarihyazımının sorunu, kendisini yaşantının dilinden yeterince arındıramamasıdır. Bugün tarihçiler "yaşantıya", "söylemin dışında bir gerçeklik alanı [oluşturma]" yolu olarak başvuruyorlar.[49] Ancak "yaşantıyı görünür kılma tasarısı, sistemin işleyiş biçiminin ve onun tarihselliğinin analizine mani oluyor; bunun yerine sistemin koşullarını yeniden üretiyor."[50] Diğer bir deyişle; gerçek, hakiki insanların yaşantıları hakkında bir şeyler öğrenmek ve bu yaşantılardan bir şeyler öğrenmek, bu yaşantılara gerçekten önem taşıyabilecekmiş muamelesi yapmak, "bu sistemin işleyiş biçiminin analizi" olan "asıl" işi engellemekten başka bir şey yapmayacaktı. Zaten aşağılanmış ve kapitalizm tarafından şeyleştirilmiş olan insanoğlu bu şekilde sonunda özgürlük atmosferinden bile mahrum bırakıldı.

Yaşam dünyasının bu nesnelci indirgemesinin içine gizlenmiş olan şey kuramcının kendi güç istencidir, kapsamı insanları hayrete düşüren bir güç istenci. Kuramcı yaşantıyı (yani insan olan dünyada-varlığı, insanın hayat kavrayışını) bir kavrama, bir analiz kategorisine indirgeyerek şimdiye dek yaşamış olan, halen yaşayan ve bundan sonra yaşayacak olan bütün insanların yaşantılarını iç ediyor ve donuklaştırıyor. Homeopat yaşantıyı o kadar seyreltiyor ki öznenin kendisi için geriye hiçbir şey, hiçbir artık kalmıyor. Gerçekten de öznenin ancak "yaşantının" belirtilerini ortaya koyduğu ölçüde "var olduğu" söylenebilir – yani arkeoloğun bitmek bilmeyen araştırmalarına malzeme sağladığı sürece. "Yaşantı" ancak, onu gözlemlemek için halihazırda Foucault, Scott ya da Spivak gibi bir genealog (soybilimci) varken anlaşılır, *gerçek* olabilir.

---

48 Scott, "'Experience'", s. 26.
49 Age., s. 32.
50 Age., s. 25 (vurgu bana aittir).

"İki, Üç ... Daha Fazla Tin": Şeyleşme Ve Robotumsu İmparatorluk

Fransız ideolojisinin yaşantıyı ortadan kaldırması herhangi bir praksis ve toplumsal değişim kuramının önünü kapatıyor. Zira, eğer insanlar sırf *iktidarın* eklentileri ya da gölgeleri ise, bu insanların tarihin aktörleri olamayacaklarını ve daima iktidarın (ya da söylemin) buyruklarını yerine getirmek zorunda olduklarını varsaymak mantıklıdır. Ancak bu durum postmodernizmi iler tutar yanı olmayan bir konuma terk edecekti, çünkü bu tasarı radikal bir toplumsal değişim tasarısı için "kullanım değerinin" dış görünüşünü koruyabildiği ölçüde hayatta kalır. Eğer tarihin öznesi insanlar değilse, başka birisi ya da başka bir şey tarihin öznesi olmalı.

Burada Hegel'in şahsıyla karşılaşıyoruz; Hegel sıra dışı postyapısalcı durumun olaylar dizisindeki epistemolojik karışıklıkları çözmek için alelacele ipin üzerine çıkarıldı. Hegel'in düşüncesine göre, akıl ancak insanların tarihteki bilinçli seçimleri ve eylemleriyle gerçek hale gelir. Tin (*geist*), geçmiş ve geleceği teleolojik akışı içinde geleceğe doğru kaynaştırıyor. Meydana gelen her şey, kişisel önderler, halklar ve devletler tarafından yapılan bütün tarihsel seçimler daha büyük bir amaç olan İdea'ya, evrensel olana hizmet ediyor. Hegel şöyle yazıyor: "Çünkü ideayla eşanlamlı olan akılcı şeyler sınırsız bir biçim, görünüm ve düzenleniş zenginliği içinde (kendi gerçekliği yoluyla harici bir varlığın içine girerek) ortaya çıkıyor ve dolayısıyla onun çekirdeğini rengarenk bir kabukla çeviriyor."[51] "Evrensel tin ... kendisini geliştirerek, kendisine egzersiz yaptırarak, bitmek bilmeyen bir bolluğun tadını çıkararak bir sürü boyut ve yön içinde tecrübeye çıkıyor. Yarattığı her şey için, o an için tatmin edici bir biçimde, daha da ayrıntıya girmeye yönelik olarak yeni malzeme ve yeni bir mücadele sunuyor. ... Kendisinde barındırdığı güçleri

---

[51] G. W. F. Hegel, Önsöz, "Philosophy of Right and Law" [Hak ve Hukuk Felsefesi], *The Philosophy of Hegel* [Hegel Felsefesi], der. C. J. Friedrich içinde s. 225.

ürettiklerinin ve oluşturduklarının çokluğundan anlıyoruz. Bu hareketlilik tutkusu içinde o sadece kendisiyle ilgilenir."[52]

Hegel'in evrensel tin (*Weltgeist*) kavramı köken itibariyle ekspresivisttir. Tin, varlığın içsel, akılcı mantığından güçlü bir biçimde ortaya çıkar; onun gerçek dışavurumu da budur. Bu taslağa göre filozofun kendi düşüncesi Evrensel Tinin nihai dışavurumu olarak, kendi bilinci olarak ortaya çıkar: Minerva'nın Baykuşu (yani kendini bilme) yalnızca "alacakaranlıkta" uçar; tarihin sonunda yazan filozof, tarihte dışa vurulduğu şekliyle Varlığın anlamını çözebildiği zaman.

İnsan faaliyetinin postyapısalcı tasavvuru da buna benzer; ancak günün sonunda açığa çıkan "mesaj" herhangi bir mesaj *olmadığıdır*. Hegel'in pratik insan faaliyetine getirdiği ekspresivist ve idealist açıklama örneğin Foucault'nun kendi araştırmalarını anlatımında yeniden ortaya çıkıyor. Foucault "genealojiyi" kullanarak, "boyunduruk altına alınmış" ya da marjinalleşmiş bilgi biçimlerini günışığına çıkarmaya girişen, kendisininki gibi bilimsel araştırmayla yerel anıları (yani hakim hakikat rejiminin meta-söylemlerini "taktik icabı" beraberce dağıtabilecek bir şekilde tikel öznelerin pratiklerini) birleştirme niyetindeydi.[53]

Hegel'de olduğu gibi filozofa ekspresivist "çevrimi" tamamlama ayrıcalığı verilmiştir: Tarihin ilerlemesi ve işleyişi ancak düşünce kendisini bilmeye başladığında (Hegel) ya da modernliğin kılıfı altına saplanmış bilgileri özgürleştirdiğinde (Foucault) gerçekleşebilir. Foucault "boyunduruk altına alınmış bilgilerin başkaldırısını" desteklediğinde (bizzat insanların başkaldırısını asla desteklemiyor, bilgilerin, kavramların başkaldırısını destekliyordu) sırtını tamamen ekspresivist bir ontolojiye dayıyor. Ona göre "yerel" eleştiri, "kuramsal üretimin özerk, ademi merkezi bir türüdür"; bu eleştiri "tarihsel içeriklerin doğrudan ortaya çıkışını" etkiliyor.[54]

---

[52] Age., s. 89.
[53] Foucault, *Power/Knowledge*, s. 83.
[54] Age., s. 81 (vurgu bana aittir).

Hegel'in insanları evrensel tinin (*Weltgeist*) araçları olarak görüşü, yankısını Foucault'nun kendi zamanındaki olaylar hakkında yaptığı canlı yorumlarda buluyor:

> *Günümüz dünyası birdenbire ortaya çıkan, insanları harekete geçiren, ortadan kaybolan ya da yeniden ortaya çıkan ve insanları ve şeyleri sarsan düşüncelerle doludur. Bu sadece entelektüel çevrelerde ve Batı Avrupa üniversitelerinde meydana gelen bir şey değildir; bu aynı zamanda dünya ölçeğinde meydana gelmektedir ve özellikle tarihleri yüzünden şimdiye dek konuşma ya da kendilerini duyurma alışkanlıkları olmayan azınlıklar arasında meydana gelmektedir. ...*
>
> *Yeryüzünde aydınların tahayyül ettiklerinden daha fazla düşünce vardır. Ve bu düşünceler "politikacıların" düşündüklerinden daha etkin, daha güçlü, daha dirençli ve daha tutkuludur. Düşüncelerin doğuşunda, güçlerinin dışarıya taşması esnasında, düşünceler etrafında yürütülen mücadelelerde (onlardan yana ya da onlara karşı) orada bulunmalıyız. Düşünceler dünyanın hakimi değildir. Ancak dünyada düşünceler olduğu (ve dünya onları sürekli olarak ürettiği) içindir ki, onun liderleri tarafından ya da ne düşünmesi gerektiğini ilk ve son defa ona öğretmek isteyenler tarafından edilgen bir biçimde yönetilmez. "Gazete haberlerinin" almasını istediğimiz yön budur. Bir düşünce analizi olup bitenlerin bir analiziyle bağlantılandırıldı. Düşüncelerle olayların kesiştiği noktada aydınlar gazetecilerle bir arada hareket edecekler.*[55]

Ancak bu parçalarda aktör ya da özne kimdir ya da nedir? Bunlar ne proletarya ne de insanlardır; özne ya da aktör "dünyadır". Bu dünya, görülmeyen bir süreç yoluyla düşünceleri kendiliğinden bir biçimde "üretir". "Bir süre ortalarda gözüken ve daha sonra kaybolan bireylerin ve insanların hiç durmayan bir biçimde birbirlerinin yerine geçmesi bize evrensel bir düşünce, bir kategori sunuyor: Genel olarak değişim yönünde"[56] – bu Foucault'nun değil, Hegel'in görüşü. Foucault'ya göre tarih içkin

---

[55] Eribon, *Michel Foucault*, s. 282.
[56] Hegel, *Reason in History*, s. 88 (vurgu bana aittir).

bir anlam ya da mantık içermez. Habermas'ın belirtmesiyle, tam tersine Foucault'ya göre tarih "genel olarak iktidarın çıkıntıları olma gibi tek bir niteliğin dışında ortak hiçbir noktası olmayan söylem bütünlüklerindeki sık yaşanan anlamsız şekil değişikliklerinden" oluşur.[57] Gerek Hegel'de gerekse Foucault'da düşünceler ve olaylar büyük bir coşku içinde ortaya çıkarlar ve ortadan kaybolurlar.

Foucault, o canı gönülden Nietzscheciliğine rağmen bu tür değişikliklerin olumlu ya da "iyi" olduğunu hiç sorgulamadan kabul etmiş gözüktü. Hayatının sonlarında, Tinin o görkemli kabarışını tam serpildiği anda kayda alacakmış gibi, ya da tarihin sürekli olarak sonu geldiğinde kendisini tarihin yanı başında konumlandıracakmış gibi, kendisini "olayların" orta yerine yerleştirmek istedi. Foucault şöyle yazıyordu: " Geleceğin tarihini nasıl yazacağımı bilmiyorum. Ben geçmişin beceriksiz bir tahmincisiyim. Ancak yine de olayları meydana geldikleri anda yakalamak isterim, çünkü bugünlerde hiçbir şey sona ermemiştir ve mevzu cereyan etmeye devam etmektedir."[58] Foucault'nun saf hayreti *yeni* olanla yüzleştiğinde onu 1970'lerin sonundaki İran Devriminin radikal İslamcılarına erken ve ayrım gözetmeyen bir övgüde bulunmaya itti; Foucault bu devrimde sol ve feminist unsurlara değil, Ayetullah Humeyni'ye yakınlık duyuyordu.[59]

Bugünün kuramcıları Foucault'yu izleyerek ve en azından görünürde "yeni" olan Batı'daki halk hareketlerinin serpilmesini yakından seyrederek, benzer bir biçimde, Hegel'in Mutlak Tini yerine Çoklu Evrensel Tinin yeni bir metafiziğini koyuyor. Robotumsu *İmparatorluk*'ta yazarlar bize "yığının sanal güçlerinin ... *sürekli olarak* olanaklı ve gerçek olmaya *meylettiğini*" söylüyorlar;[60] "olayların gerçekleştiği konjonktürde, evrensel göçebelik dahilinde, bireylerin ve halkların genel karşımı ve melezleşmesi

---

[57] Jürgen Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures [Modernliğin Felsefi Söylemi: On İki Ders], Cambridge, Mass.: MIT Press, 1998, s. 227.

[58] Eribon, *Michel Foucault*, s. 288 (vurgu Foucault'ya aittir).

[59] Foucault'nun Humeyni'ye ve İslamcı köktenciliğe duyduğu yakınlık için bakınız Janet Afary ve Kevin Anderson, Seductions of Islam: Foucault, Feminism, and Iran [İslam'ın Çekici Yanları: Foucault, Feminizm ve İran], Chicago: University of Chicago Press, 2004.

[60] Hardt ve Negri, Empire, s. 387.

içinde ve emperyal biyopolitik aygıtın teknolojik başkalaşımında [y]eni mücadele şekilleri ve yeni öznellikler oluşuyor."[61] Diğer bir deyişle, birçok nesil Marksistin saf bir biçimde varsaymış olduğu gibi büyük *T* harfiyle başlayan "Tarih" artık ilerlemiyor; onun yerine küçük *t* harfiyle başlayan "tarihler" büyük bir zaferle her yerde yükseliyor. Tin (*geist*), hayali isimlerden oluşan görkemli bir giysi altında geziniyor – "imparatorluk", "köksap", "biyoiktidar", "söylem", "arzu" vs.: Gerçeği işaret eden ama ampirik olguyla doğrudan bir ilişki taşımayan kavramlar.

Tin (*geist*) Hegel'de tarih boyunca hareket ederek, insanların bilinçli özgürlükleri yoluyla kendisini açığa çıkarırken; postmodernizmde söylemin patikalarında zikzaklar çizip "boyunduruk altına alınmış bilgileri" modernliğin tabutlarından büyük bir keyifle çıkararak tarihin aktörü olan eleştirel kuramcının ta kendisidir. Postmodernizm üstü örtülü teleolojik anlatısıyla kendisini değişimin öncüsü olarak sunuyor. Foucault, Lyotard ve diğerleri artık aydının değerlerin "oluşturucusu" (insanların önderi ya da eğiticisi) rolünü oynamaması gerektiğini ileri sürüyorlar. Tam tersine, asıl gerekli olan akademisyenler ile kitleler arasında bir işbirliğidir. Ancak bu iki rolden, "bilinçli" bir faaliyet gibi bir şeyi ortaya koyabilecek olan yalnızca kuramcıdır. Habermas şöyle yazıyor: "Söylemler ancak genealojinin bozulmaz bakışları altında ortaya çıkarlar ve anonim boyunduruk altına alma süreçlerinden oluşan bir bataklıktan parıldayan kabarcıklar gibi çıkarlar."[62]

Postyapısalcılar kendilerini, Yeni Sol'un ardından mantar gibi türeyen "Yeni Toplumsal Hareketler"in muadili ve müttefiki olarak tanımladılar. Kavramsal cephaneliklerinin yeni pratik biçimlerini dile getirdiği ve *olanaklı kıldığı* söyleniyor. Çünkü, eğer iktidar sorunu, bilgi rejimleri içinde ve bunlar aracılığıyla oluşturulan bir *iktidar* biçimi tarafından yapılan "özneleştirmede" yatıyorsa o zaman "çözüm" de mantıken, "boyunduruk altına alınmış bilgilerin" modernliğin belirsiz derinliklerinden çıkarılmasında yatmalıdır. Dolayısıyla kuramcının rolü, pratiğin az çok umut vaat eden yanlarını göstermek değil; yeni kimliklerin, yeni "farklılık" biçimlerinin kendiliğinden oluşumu için yaşam alanı (*Lebensraum*)

---

[61] Age., s. 61.
[62] Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, s. 268.

meydana getirmektir. Böylece kültürel çalışmalar kuramcısı Kirstie McClure bizi şöyle uyarıyor: "[kuramın uygun rolü üzerindeki] çekişmelerde ... tehlikede olan şey ne açıklayıcı yeterlilikler *ne de siyasi etkinliktir* ... tehlikede olan şey yeni bilgilerin, yeni faaliyetlerin ve yeni pratiklerin ifadesi için nefes alacak yer sorunudur."[63]

Benzer bir biçimde Homi Bhabha, madunun kendisini siyasi bir proje ya da istikrarlı bir kimlik yoluyla tarif edememesinin heyecan verici pratiklerin yeniden çoğalışını gösterdiğini söylüyor: "Simgelerin (yeniden) sıralanışı mümkün hale geliyor". Göstergenin kastedilen kavramdan kopuşuyla, "gösterge, simgenin eşzamanlı akışını yarıda kesiyor, [ve] ... yeni melez faaliyetleri ve ifadeleri ... ayrıntılandırma gücünü ele geçiriyor."[64] Bhabha'nın idealist postkolonyalizm versiyonunda, "ayrıntılandırma gücünü ele geçiren" özne, kişi ya da grup değil, *göstergedir*. Ancak faaliyeti maddi olmayan *kavramlara* atfetme alışkanlığı aynı zamanda Genç Hegelcilerin ayırt edici bir özelliğidir; bunlar Marx ve Engels'in yazdığı gibi, "yalnızca bilincin yanılsamalarına ... karşı savaşırlar" ve "ifadeleri", "diğer ifadelerle" mücadele etmek için kullanırlar. Kendiliğinden serpilmede ve "farklılığın" patlak vermesinde olduğu gibi, gerçeklik de bu anlamda felsefi düşünceye benzer kılınır.

Gerçeklik ile kavramın bir araya gelmesi bazı kültürel çalışmalar eleştirmenlerinin yapıbozumunun güçleri hakkında hayali iddialarda bulunmalarına yol açtı. Örneğin Margaret Drewal, "pratiği belirten bir eşcinsel" olarak efemine estetiğin kendinden bir biçimde "toplumsal cinsiyet kodlarını birbirine karıştırdığını, zorunlu eşcinselliği geçersiz kıldığını ve demokratik kapitalizmin kurulduğu temellerin altını oyduğunu" ortaya koyuyor.[65] Kapitalizmin "o temellerinin" altını kim ya da ne oyacaktır? Liberace ve Radio City Music Hall'daki dansçılar. Çünkü Liberace ve

---

[63] Kirstie McClure, "The Issue of Foundations" [Dayanak Sorunu], *Feminists Theorize*, der. Butler ve Scott içinde, s. 364.

[64] Bhabha, *Location of Culture*, s. 192-193.

[65] Margaret Thompson Drewal, "The Camp Trace in Corporate America" [Müşterek Amerika'da Efemine İzler], *The Politics and Poetics of Camp* [Efemine Siyaseti ve Şiirselliği], der. Moe Moyer, New York: Routledge, 1994 içinde, s. 177-178.

Rockettes gibi müzisyenlerin "efemine" pratikleri onların "doğası gereği" "karşı hegemoniktir".[66]

Ne yazık ki, diyalektik ve materyalist düşünceyi gözden çıkaran yazar kavramsal gerilimi zaptedemez; *görünürdeki* tek gerilim de efemine eşcinselin eşcinsel normların ve kapitalist toplumsal ilişkilerin hem altını oyduğu hem de bunlara dayanak oluşturduğu çelişkili girişimlerdir. Başka yerlerde olduğu gibi burada da, Fransız ideolog kuramın bir tür öncüsü görevini görüyor; kalıplaşmış işlevi de düşüncenin gerçekliğe mistik bir biçimde dönüşümüne ortam hazırlamaktır. Süreç üç aşamada gerçekleşir. Birinci aşamada öncü-kuramcı gerçek hayattaki olgulardan genel kavramlar çıkarır. İkinci aşamada bu kavramları ve kategorileri dünyaya geri yansıtır. Son aşamada olgunun bizzat kavramlara dayandığı söylenebilir. Marx ve Engels bu yöntemi *Alman İdeolojisi*'nde gösterdiler:

> *Her şeyden önce bir soyutlama bir olgudan meydana gelir; daha sonra olgunun soyutlamaya dayandığı açıklanır. …*
> *Örneğin: Olgu: Kedi fareyi yiyor.*
> *Yansıma: Kedi = doğa, fare = doğa, farenin kedi tarafından tüketilmesi = doğanın doğa tarafından tüketilmesi = doğanın kendi kendini tüketmesi.*
> *Olgunun felsefi takdimi: Kedinin fareyi yutması doğanın kendi kendisini tüketmesine dayandırılır.*[67]

Michael Hardt ve Antonio Negri *İmparatorluk*'ta bu yöntemi izliyorlar. Öncelikle belirli toplumsal olguları, örneğin sermayenin insanları yerlerinden etmesini ele alıyorlar. İkincisi, bu olayı onun diyalektik tarihsel bağlamından soyutluyorlar. Son olarak, olguları o olayın kendi kendine ortaya çıkan kaynağı olarak tanımlayan *kavramları* kutsal bir yere koyuyorlar.

> *Olgu: Küresel sermaye insanları sınırların ötesine sürüklüyor.*
>
> *Yansıma: İnsanlar = Bedenler = biyoiktidar; bedenlerin hareketi = bedenlerin ortaya çıkarılması = yeni, melez öznelliklerin içkin bir biçimde, makine gibi üretilmesi.*

---

[66] Age.
[67] Marx ve Engels, *The German Ideology*, s. 530.

Olgunun felsefi takdimi: Göç ve mülteci akımları yeni, melez bedenlerin biyoiktidarı tarafından gerçekleştirilen içkin, makine gibi üretime dayandırılıyor.

Dolayısıyla kapitalist üretimin gerçek ilişkileri yazarların arzu, "makine gibi" bedenler, "diğer ülkelere dağılma" (diaspora) ve "melezlik" gibi kavramlardan oluşan şeyleşmiş jargonları tarafından gizleniyor. Böylece sebep ve sonuç tersine dönüyor; böylece toprağından, evinden ve ailesinden edilen insanoğlunun acısı örtülüyor ve bastırılıyor; böylece küresel toplumsal bir sürecin kökenlerinin anlaşılması güçleştiriliyor.

Praksisin İlmihali

Eğer postmodernizmin pratik hakkındaki kuramı esas itibariyle idealistse, nasıl oluyor da savunucuları onu, "dünya çapında öneme sahip bir devrim" olarak selamlanmaya devam edecek şekilde radikal ve hatta "tehlikeli" bir kuram olarak sunmayı başarıyorlar? Hiç şüphesiz postmodernizmin ebedi gençliğini aldığı pınar, kaynağını Altmışların (Batı solunun herhangi bir canlılığa ve kapsama sahip ütopik bir proje geliştirebildiği son sefer) gizeminden alıyor. Foucault'nun (kendi araştırmalarını sık sık 1960'larda olup bitenlerle ilişkilendiriyor) kendisiyle röportaj yapan bir kişiye söylediği gibi:

Altmışlarda ve yetmişlerin başlarında meydana gelenlerin muhafaza edilmesi gereken şeyler olduğunu düşünüyorum. Bununla birlikte, muhafaza edilmesi gerektiğini düşündüğüm şeylerden bir tanesi, büyük partilerin dışında ve normal ya da sıradan programın dışında siyasi yenilik, siyasi oluşum ve siyasi tecrübe olması durumudur. Altmışlardan bu yana insanların günlük yaşamlarının değiştiği bir olgudur; bu muhakkak benim kendi yaşamımda da olmuştur. Ve hiç şüphe yok ki bu durum siyasi partilerin değil, birçok hareketin sonucuydu. Bu toplumsal hareketler bütün yaşamlarımızı, zihniyetimizi, tutumumuzu ve diğer insanların (bu hareketlere dahil olmayan insanların) tutumlarını ve zihniyetini gerçekten değiştirdi. Ve bu çok önemli ve olumlu bir şeydir. Tekrarlıyorum, bu sorgu-

lamaya yol açan şey normal ve eski geleneksel siyasi örgütler değildir.[68]

Bu gözlemde önemli bir doğruluk payı vardır, ancak tipik bir biçimde, Foucault bunun önemini abartmaktadır. Hatırlamak gerekirse, 1968 Mayıs'ı büyük ölçüde FKP'nin ahlaki ve örgütsel "katılaşmasına" (öncü parti, bürokratikleşmiş parti yapıları vs.) karşı bir isyandı. 1960'larda Marksizm'in de bir krizi söz konusuydu. Marksizmin bir algılama tarzı, siyasi bir strateji ve biçime dair bir kuram (ortak bilinç ve örgütsel pratik) olarak başarısızlığa uğradığı görüldü. Fransa ve başka yerlerdeki komünist, sendika yanlısı ve sosyal demokrat siyaset bir çıkmaza varmıştı. Dolayısıyla, Marx'ın "Katolikliği" ile olan kopuş ve 1968 isyanları gerçekten de eleştirel geleneğin tarihinde önemli bir kopuş noktası oluşturdu; ve bu kopuşun etkisi dünyada yeni algılama ve hareket etme yolları ortaya çıkarması oldu. Eşcinsel ve lezbiyen hareketi (yalnızca bir örnek olarak söylüyorum, ama aynı zamanda bu Foucault'nun savına en uygunuydu) Marksist bir çerçevede gelişemezdi.

Ancak Foucault ve diğerleri Marksist paradigmanın sınırlarını fark etmenin ötesine geçerek diyalektik ve materyalist düşünceyi *tümüyle* terk etti. Ve bu ancak, postyapısalcı düşüncenin ortaya çıkış hikayesini tarihsel zorunluluk ifade eden bir anlatıya bağlayarak başarılabilirdi. Bu anlatıya göre, devlet iktidarının sivil toplumun en ufak "damarlarına" devredilmesi (disiplin altına alma ve normalleştirme alanı olarak insan bedeni de buna dahildir) madun pratiğinde benzer bir değişimi belirtir. Marksist sosyalist paradigmanın çöküşü, pratiğin kuram-ötesi, "bütünleştirici" biçimlerinden stratejik olmayan, mikropolitik biçimlerine olan bir değişimin başlangıcını simgeliyordu. Böylece Yeni Toplumsal Hareketler ağır bir yükten kurtulmuş oldu.[69] Evrenselci ve bilim-

---

[68] Michel Foucault, "Sex, Power, and the Politics of Identity" [Cinsiyet, İktidar ve Kimlik Siyaseti], *Ethics, Subjectivity, and Truth* [Etik, Öznellik ve Hakikat], 1. cilt, der. Paul Rabinow, New York: The New Press, 1997 içinde, s. 172-173.

[69] Bakınız Frances Negrón-Muntaner, "Twenty Years of Puerto Rican Gay Activism: An Interview with Luis 'Popo' Santiago" [Porto Riko'daki Eşcinsel Eylemciliğinin 20 Yılı: Luis 'Popo' Santiago'yla Yapılan Bir Röportaj], *Radical America 25*, no.1, Ocak-Mart 1991: 50.

sel iddialarından, bütünlük ve büyük strateji yönündeki emellerinden mahrum bırakılmış olan tarih gerçek demokratik olanaklar (çoğulcu, yaratıcı eylemler) için pürüzsüz hale getirildi. Artık siyaset, ne açıktan siyasi iktidara yönelik bir mücadele olarak ne de sınıflar ya da çıkarlar arasındaki bir mücadele olarak algılanacak. Madunlar bölünmez yapıları ve normları tasavvur etmek yerine, taktiksel pratiği kaos ve belirsizliğe dayandıracaklar: Kimliklerin çoğalmasıyla ve Foucault'nun "boyunduruk altına alınmış bilgiler" dediği şeyle ortaya çıkan düzensiz "ağların" dağınık, yerel parçalanmaları.

Norman Rush'ın 1990'ların başlarında *The Nation*'da yazdığı ve çokça tartışılan denemesinde belirttiği gibi: "Halihazırda var olan kapitalizmin pratik ve etik eleştirisi şu andan itibaren [sadece] parça parça gelecek. Bu eleştiri kökenleri itibariyle ad hoc, kriz yönelimli, pragmatik, çoğulcu olacaktır. Hakim bir idealden yoksun olacaktır. ... Hantal olacaktır ve birbiriyle çekişen, sevimsiz beyanlar içerecektir." Dolayısıyla gelecekteki siyasi pratik günümüzdeki pratikten farksız olacaktır – kısa döneme odaklanacak, ideolojik olarak bütünlükten uzak, biçimden yoksun vs. olacaktır. Ve bütün bunlar daima geçerli olacaktır. Rush şu sonuca varıyordu: "Artık sosyalizmi unutun. O, bir zamanlar sosyalistlerin beslendiği topraklarda son derece postmodern olacaktır."[70]

Sömürgeciliğin sona ermesiyle, sosyalist projenin başarısızlığa uğramasıyla, metanın günlük yaşamın bütün mahrem yerlerine bir uzuvdan diğerine yayılan bir hastalık gibi el atmasıyla ve Fordizmden daha esnek sermaye birikim biçimlerine olan değişimle beraber, birçok eleştirel aydın karman çorman bir dünyadan bir anlam çıkarmak için yeni, post-Marksist bir eleştirel kurama gereksinim olduğu izlenimine kapıldı. Postyapısalcılık bir tarih kuramı sunmadıysa da en azından, "postmodern durumla" ilişkilendirdiğimiz kültür ve ekonomideki dönüşümlere biçimsel olarak karşılık veriyor gibi göründü. İşçi sınıfı hareketlerinin her yerde şiddetli bir gerileme içinde olduğu bir zamanda postyapısalcılığın ütopik,

---

[70] Norman Rush, "What Was Socialism ... and Why We Will All Miss It So Much" [Sosyalizm Neydi ... ve Neden Hepimiz Onun Yokluğunu Bu Kadar Hissedeceğiz], *The Nation*, 24 Ocak 1994, s. 92.

büyük ölçekli hareketlerin ve projelerin sona erdiğiyle ilgili mesajı görünürde yeni siyasi manzaraya uyuyordu.

Bununla birlikte postyapısalcılar, yeni toplumsal hareketlerin önemini kabul etmenin ötesine geçerek bir dizi durağan, tarih dışı pratik öne sürdüler. Shirley Pike'ın gözlemlediği gibi, Althusser yalnızca, "bilimsel gelişmeyi ve bilginin üretimini açıklama iddiasında olan bir dizi mekanik önerme" ortaya attı; ve sonuç "idealist bir konumdu."[71] Postyapısalcılar daha sonra Althusser'in sisteminden onun Leninist "bilimselliğini" çıkardılar ancak bu idealizmi korudular. En iyi zamanlarında pratiği diyalektik ve tarihsel olarak, doğaçlamanın dinamik bir alanı olarak barındıran sosyalist kuramın yerini praksisin ilmihali (toplu eylemi ve eleştirel araştırmayı yasaklamak için katı normların ezberletilmesi) aldı. Foucault, Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oedipus*'una yazdığı girişte "eylem, düşünce ve arzuların" "çoğalma, yan yana bulunma ve ayrılmayla" geliştiğini; "olumlayıcı ve çok sayıda olanı, aynılık yerine farklılığı, teklik yerine akışı, sistemler yerine değişken düzenlemeleri tercih" etmek ve "yerleşik [olanı] değil göçebe [olanı]" bağrımıza basmak zorunda olduğumuzu; "çoğalma ve yerine geçme, çeşitli kombinasyonlar aracılığıyla" bireysel özne mitini yıkmamız gerektiğini vb. ısrarla vurgulayarak bu ilmihalin kısa bir listesini verdi.[72] Sadece Foucault'da değil onun ölümünden bu yana onlarca eleştirmenin çeşitli eserlerinde yer aldığından, bu ilmihalin daha kapsamlı bir tasviri aşağıdaki gibi özetlenebilir:

1. "Farklılık" ya da benzemezlik toplumsal insan varlığının ontolojik olarak tanımlayıcı ilkesidir (ve öyle olmalıdır). Farklılık ilkesi kültürün ve toplu eylemin faal ilkesidir (ve öyle olmalıdır).[73]

---

[71] Shirley R. Pike, *Marxism and Phenomenology: Theories of Crisis and Their Synthesis* [Marksizm ve Görüngübilim: Kriz Kuramları ve Bunların Sentezi], Totowa, N.J.: Barnes and Noble Books, 1986, s. 79.

[72] Michel Foucault, "Preface" [Önsöz], Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* [Anti-Oedipus: Kapitalizm ve Şizofreni], Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983 içinde, s. xiii-xiv (vurgu bana aittir).

[73] Bakınız Donna Haraway, "Ecce Homo, Ain't (Ar'n't) I a Woman, and Inappropriate/d Others: The Human in a Post-Humanist Landscape" [İşte İnsan, Ben (Biz) Kadın Değil Miyim (Miyiz) ve

2. Zaman ve mekanda eleştirel eylem dağıtılır ya da ademi merkezileştirilir, ve böyle de olmalıdır. Pratik ve kimlik en iyi, sürekli bir hareket ve değişiklik, belirsizlik ve süreksizlik bağlamında tasavvur edilir. Çıkarımlar: (a) Madunlar kalıcı kurumsal değişiklikler, reformlar ya da haklar oluşturma arayışına girmemelidirler, bunun yerine bütün düzenleri, normları, kurumları altüst etmelidirler. (b) Mekan, kamusal ya da ortak olarak tasavvur edilmemelidir.[74]

3. Toplumun bütününü kapsama arzusuna şiddetle karşı çıkılmalıdır.[75] *Çıkarımlar: (a) Toplumu bütün düzeyinde incelemek (gerçek bir ampirik ilişkinin bütün ve onun parçaları arasında bulunma olasılığına açık olmak da buna dahildir) eleştirel araştırma ve eylem için verimsizdir ve totalitarizme yol açar ya da açabilir.*[76] *(b) Alternatif, gelecek bir toplum tahayyül etme ya da tasarlama girişimi (ütopyacılık) heterojenliğin kaybolmasına yol açar.*[77]

4. Bütünlük karşıtlığı (anti-holizm) ilkesi, öznelerin ve siyasi projelerin oluşumunu da içine alacak şekilde genişletilmelidir: Siyasi birlik ya da kimlikte birlik için herhangi bir arayışa girilmemelidir.[78] *Çıkarım: Birlik, halk tabakası ya da topluluk*

Uygunsuz(laştırılmış) Ötekiler: Post-Hümanist Bir Manzarada İnsan], *Feminists Theorize the Political* [Feministler Siyasal Olanı Kuramlaştırıyorlar], der. Butler ve Scott, New York: Routledge, 1992 içinde s. 87; Young, *Justice and the Politics of Difference*, s. 235.

[74] Bakınız Young, *Justice and the Politics of Difference*, s. 241; Wendy Brown, *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity* [İncinme Durumları: Geç Modernlikte İktidar ve Özgürlük], Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995, s. 50.

[75] Bakınız Foucault, "Two Lectures" [İki Ders], *Power/Knowledge*, s. 81; *Language, Counter-Memory, Practice*, s. 233.

[76] Bakınız, Language, Counter-Memory, Practice, s. 233.

[77] Bakınız Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984, s.66 (Jean-François Lyotard, *Postmodern Durum: Bilgi Üzerine Bir Rapor*, Çeviren: Ahmet Çiğdem, Ankara: Ara Yayıncılık, 1990).

[78] Bakınız Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* [Toplumsal Cinsiyet Sorunu: Kimliğin Altüst Edilmesi ve Feminizm], New York: Routledge, 1990, s. 15;

düşünceleri farklı gruplar arasında kaçınılmaz olarak çatışmaya yol açıyor ve açıkçası mevcut toplumsal hiyerarşileri yeniden üretiyor.[79]

5. Praksis, açık anlam zemininde verilen ve kazanılan mücadelelerle değıl, mevcut toplumsal anlamların simgesel anlamda bozulmasıyla etkilenir. Praksis, anlamı ya da tarihi halk için anlaşılır kılmaya değil, anlamı olanaksızlaştırmaya dayandırılmalıdır.[80]

6. İnsanlar arasındaki iletişim "zaten daima" yabancılaşmış, eksik ve çarpıtılmıştır. İletişim bir dizi ortak anlayışa başvurmadan gerçekleşmelidir. Bu yüzden siyasi aktörler karşılıklı anlayış (ortak bir dil konuşmak) için çaba sarf etmemelidirler.[81]

7. Özellikle güce kimin sahip olup kimin sahip olmadığıyla ilgili sosyolojik, tarihsel ve coğrafi yargılardan, sebep-sonuç sorularından vs. kesin olarak kaçınılmalıdır. Böylece aynı zamanda grup psikolojisi, siyasi strateji ve insanın güdüleriyle ilgili sorulardan da kaçınılmalıdır.[82]

Bu kilit meselelerde postmodernist kuramcılar arasında olağanüstü derecede bir mutabakat vardır; bu adeta, söylemlerinin sistemli eleştiriye karşı savunmasız olacak şekilde çok çeşitli, çok ince ve karmaşık olduğu şeklindeki yaygın postmodernist iddiaları yalanlamaktadır. Kayda değer olan şey, belirli pratik biçimle-

---

Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women*, s. 3; Foucault, Introduction to Deleuze and Guattari [Deleuze ve Guattari'ye Yazılan Giriş], *Anti-Oedipus*, s. xiv.

[79] Bakınız Young, *Justice and the Politics of Difference*, s. 118, 235, 247; Butler, *Gender Trouble*, s. 15.

[80] Bakınız Rey Chow, "Postmodern Automatons" [Postmodern Robotumsular], *Feminists Theorize*, der. Butler ve Scott içinde, s. 115.

[81] Brown, States of Injury, s. 50; Haraway, Simians, Cyborgs, and Women, s. 176; Young, Justice and the Politics of Difference, s. 234.

[82] Michel Foucault, Power/Knowledge, s. 97; McClure, "The Issue of Foundations", *Feminists Theorize*, der. Butler ve Scott içinde 364-365 ile karşılaştırın.

rini (dört bir yana dağılma, yerelcilik, kendiliğindenlik, farklılık) iletmeye yararken diğer bazı pratik biçimlerini (strateji, birlik, bütünlük analizi) engellemeye yarayarak günümüze kadar praksis için son derece normatif bir biçimde kalmaya devam eden bu ilmihalin Altmışların düşünce yapısıyla birlikte gelişen "ortak yargıyı" sistemleştirmesidir. Michel Foucault toplumu "küresel ya da radikal olma iddiasındaki bütün projelerden vazgeçirecek" şekilde değiştirme dileğinde olanların önemine dikkat çektiğinde (zira "başka bir toplumun, başka bir düşünce biçiminin, başka bir kültürün, başka bir dünya görüşünün bütün programlarını ortaya çıkarmak amacıyla günümüzdeki gerçeklik sisteminden kaçış iddiasının en tehlikeli gelenekleri -yani Stalinizmi- yeniden ortaya çıkarmaktan başka bir sonuca yol açmadığını yaşantı yoluyla biliyoruz") yeni bir tarihsel eylem kuramını özenle ele almak yerine kendi neslinin "ruhunu" yönlendirerek otomatik bir biçimde yazı yazmayla meşgul oldu.[83]

Enzo Paci *Bilimlerin İşlevi ve İnsanın Anlamı* adlı eserinde, Marx'ın pratikle ilgili dinamik, açık uçlu, görüngübilimsel diyalektiğiyle günümüzdeki eleştirel kuramın kapalı ve şeyleşmiş sistemleri arasındaki farkı açıklığa kavuşturmamızı sağlayan bir kesitte şöyle yazıyor:

> *Felsefeler dogmatik ve kati olduklarında, idealist ya da realist sistemler olduklarında durgundurlar. ... Ancak görüngübilim, önceki yaşantıları ve bunların şimdiki sonuçlarını gelecek için yeniden inceleyip gözden geçirdiği yer olan gerçek yaşantıdan hareket ettiği ve yeniden hareket ettiği ölçüde bir kurgu değildir. İdealizm ve Realizm, soyut ve kurgulanmış felsefeler oldukları ölçüde praksisin dünyevi seyrinde tükenirler.*[84]

Bugün her yerde, parçalara ayrılmakta olan bir dünya düzenine dair kanıtlar görüyoruz; bu dünya düzenindeki toplumsal çelişkiler de güvenlik ve sükunetin her bir köşesini şimdiden

---

[83] Michel Foucault, "What Is Enlightenment?" [Aydınlanma Nedir?], *The Foucault Reader* [Foucault Antolojisi], der. Paul Rabinow, New York: Pantheon, 1984, s. 46.

[84] Enzo, Paci, *The Function of the Sciences and the Meaning of Man* [Bilimlerin İşlevi ve İnsanın Anlamı], Evanston: Northwestern University Press, 1972, s. 331.

tehdit ediyor. Doğal düzenin yok edilişine sessiz bir biçimde tanıklık ederken modernleşmenin ve ataerkil kapitalizmin travmalarında ve karmaşalarında boğuluyoruz. Yeni, olağanüstü, çeşit çeşit öznellikleri görmek yerine tüm dünyada insan bilincinin standartlaşmasına ve neo-faşist, ırkçı ve dine dayalı köktenci ideolojilerin yükselişine tanık oluyoruz. Ve insan toplumunun bu ve diğer derinleşen krizlerine sağlam bir niyet, irade ve hayal gücüyle karşılık vermek için bizi ortak bir irade oluşturmaya davet etmek yerine, Batı entelijensiyasının "önde gelen" bir kesimi, dünyanın miadının dolduğu şeklindeki düşüncemizde yer alan içgüdüsel korkumuzu bir yana bırakmamızı ve belirsizlik ve "göçebeliği" göklere çıkarmamızı istiyorlar.

Ancak postmodern bakış açısı, gündelik anlam dünyasının ve siyasi tercihin bozulması konusunda görünürde masum olmakla birlikte, McClure ve Scott gibi eleştirmenlerin sandığı gibi siyasetin ve stratejinin sona ermesini değil, yalnızca ve bir kez daha idealizmin yararsızlığını (bu idealizm de daima iktidara karşı sahte bir teselli oluşturmuştur) teyit ediyor.

5 PRENS ve ARKEOLOG

Eleştirel toplumsal düşüncedeki yeni idealizm, toplumsal değişim hakkında *stratejik olarak* düşünme yetimizi tehlikeye atma gibi bir etkide bulundu. Anti-stratejik bir eğilim günümüzdeki toplumsal hareket kültürünün ve eleştirel kuramın ikisine birden yayılıyor. Küreselleşme karşıtı hareketin içindeki birçok kişi önderliğin, ya da örgütsel bir yön hissine sahip olmanın gereksiz olduğunu düşünüyor.[1] Aynı zamanda, "eleştirel" aydınların ve kuramcıların araçlarla amaçlar arasında bir bağ kurmaya çalışması gerektiği düşüncesi Batıdaki eleştirel kuramın gündeminden büyük ölçüde çıktı. Allison Jagger'ın gözlemlediği gibi, siyaset felsefecileri artık "günümüzdeki baskıcı durumdan özgürlüğe kavuşturulmuş geleceğe hareket edecek bir strateji" geliştirme sorununa yönelik fikir üretmek için kafa yormuyorlar.[2] Gerçekten de bugün eleştirel kuramcılar arasında bir uzlaşma mevcutsa, o da kuramı pratikten koparma doğrultusundadır; daha doğrusu kuramcıyı pratiğe yönelik düşüncenin tehdidine karşı aşılamaktır.

Sosyalist ve radikal siyasi düşüncedeki strateji sorunuyla ilgili konuları açıklığa kavuşturmak için bu bölümde, bir yandan Michel Foucault'nun diğer yandan Antonio Gramsci'nin praksise getirdikleri farklı yaklaşımları karşılaştırmak istiyorum. Gramsci'nin "Prensiyle" Foucault'nun "Arkeoloğunu" karşı karşıya getirerek okuyucuyu, politik yaşamın doğası ve amaçları konusunda, bilgi ile yaşantı arasındaki ilişki konusunda ve dolayısıyla bağımlı grupların toplumsal dönüşüm gerçekleştirmeye başlama-

---

[1] Küreselleşme karşıtı hareketin yetersizliklerinden bazılarıyla ilgili bir analiz için bakınız Barbara Epstein, "Anarchism and Anti-Globalization" [Anarşizm ve Küreselleşme Karşıtlığı], *Monthly Review*, Eylül 2001: 1-14.

[2] Allison M. Jagger, *Feminism and Human Nature* [Feminizm ve İnsan Doğası], New York: Rowman and Littlefield, 1983, s. 16.

larının en iyi yolunun ne olduğu konusunda Gramsci'nin çok daha ikna edici bir açıklama sunduğuna inandırmayı umuyorum.

Örnek Yaşamlar

Birçok açıdan Antonio Gramsci'yle Michel Foucault'nun yaşamları bundan daha farklı olamazdı. Peppina Marcias (Ghilarza'nın Sardinya köyündeki saygın bir aileden geliyordu) ile Franceso Gramsci'nin (İtalya'nın anakarasında devlet memuruydu) oğulları olan Gramsci hayatının büyük bir bölümünde yoksulluk ve fiziksel sağlık bozukluğu çekti. Gramsci hayatını işçi sınıfının devrimci mücadelelerine adadı ve Mussolini'nin faşist zindanlarından birinde (meteliksiz ve neredeyse unutulmuş bir şekilde, henüz kırk altı yaşındayken) can verdi; bu işçi sınıfı şehidinin erken ölümü, İtalya ve Almanya'da iktidara gelmiş olan faşistlerin birçok kere tertiplediklerinden yalnızca bir tanesiydi. Bunun tam tersine, Paul-Michel Foucault Fransa'nın Poitiers şehrinde varlıklı bir evde büyüdü; Paul Foucault (anatomi cerrahı ve profesörü) ile Anne Malapart'ın (kendisi de bir cerrahın varlıklı bir kızıydı ve evlenirken kendi malikanesi ve arazisi vardı) oğullarıydı.[3] Pahalı bir spor araba kullanan bir züppe olan Foucault Ecole Supérieur Normale'de profesör oldu, Fransız akademisinin en yüksek noktalarına şaşırtıcı bir hızla tırmandı ve uluslararası bir üne sahip bir konumda öldü.

Bununla birlikte, hem Gramsci hem de Foucault, gerek hayattayken gerekse öldükten sonra başkalarına örnek oluşturacak yaşamlar sürdüler. Gramsci gençliğinden itibaren sosyalist siyasetin içindeydi. Yirmili yaşlarının sonunda Torino'daki fabrikalarda işçi konseylerinin örgütlenmesinde, bir eylemci olarak ve *L'Ordine Nuovo*[*] adlı sosyalist gazetenin baş editörü olarak çok önemli bir rol oynadı. Daha sonra, fabrika konseyleri başarısızlığa uğradıktan sonra, Gramsci'den bir süre başında bulunacağı İtalyan Komünist Partisi'nin kurulmasına yardımcı olması istendi. Siyasi faaliyetle-

---

[3] Bakınız Didier Eribon, *Michel Foucault*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991.

[*] Yeni Düzen (ç.n.).

rinden dolayı 1926 yılında Mussolini tarafından hapse atılan Gramsci ilkelerinden ödün vermeden bir sonraki on yılı hapiste geçirdi. Yıllarca çektiği fiziksel acılardan sonra 1937 baharında orada öldü.

Foucault da zamanının toplumsal hareketleri içinde yer almış olan siyasi olarak müdahil bir aydındı. Foucault 1971 yılında Hapishane Bilgilendirme Grubu'nu (GIP) (Fransa'daki insanlık dışı hapishane sistemi hakkında bilgi sağlamak için oluşturulmuş bir hareket) kurdu. Foucault hayatının geri kalanında göçmen haklarından Fransız akıl hastanelerindeki insanlık dışı koşullara kadar diğer birçok radikal siyasi davada alenen taraf oldu. Bugün Foucault genellikle, yüzyılın en tanınmış "muhalif" eşcinsel aydını olarak, ezilenlerin tarafında dobra dobra konuşmaya ve toplumsal alay karşısında kendi cinselliği konusunda açık olmaya istekli olan cesur bir kişilik olarak hatırlanır.[4] 58 yaşında AIDS salgınından kaynaklanan ölümü Gramsci'ninki gibi erken bir ölümdü, kötü niyetli devlet politikalarından ve eşcinsellere ve lezbiyenlere karşı beslenen toplumsal önyargıdan kaynaklanan birçok ölümden bir tanesiydi.

İkisi de acı çekti ve görünüşe göre çektikleri acı siyasetlerini şekillendirici bir rol oynadı. Eşcinsellere karşı büyük bir nefretin hakim olduğu bir toplumda eşcinsel bir erkek olarak büyüyen Foucault yalnızlaştırılmayı ve marjinalleştirilmeyi gayet iyi biliyordu. Foucault'nun hayat hikayesini yazanlardan birinin "hastalıklı bir ortam, gerek kişisel gerekse entelektüel ya da siyasi düzeyde en saçma, en tuhaf davranışların ortaya çıktığı bir bölge" olarak tanımladığı elit okulu Ecole Normale Supérieure'de Foucault büyük ölçüde kendi gizlenmiş cinselliği üzerinden aşırı bir utanç ve isyankar öfke duydu.[5] O zamanlar asosyal ve saldır-

---

[4] Foucault'nun siyaseti ve kuramları birçok kıtada eşcinsel ve lezbiyen erkek ve kadınlara ilham vermektedir. David Halperin Foucault'yu "kendi ibadet nesnesi olarak" tanımlayacak kadar ileri gidiyor, *Saint-Foucault: Towards a Gay Hagiography* [Aziz Foucault: Eşcinsel Bir Azizler Biyografisine Doğru], New York: Oxford University Press, 1995, s. 7.

[5] Age., s. 25.

gan bir kişiliğe sahip olan Foucault orada 1948 yılında, 22 yaşındayken, intihar girişiminde bulundu.[6]

Bu arada Gramsci memleketi Sardinya'nın bakış açısını hiç terk etmedi; Sardinya kuzey anakaradaki daha güçlü çıkarlar tarafından tarihsel olarak sömürülen yoksul bir adadır. (Hayatı boyunca Sardinya kültüründen büyük bir gurur ve engin bir bilgiyle bahsetti.) Topluluk dışı olmanın ne demek olduğunu iyi biliyordu ve dünyaya tarihin unuttuğu insanların bakış açısından bakmayı erken yaşlarda öğrendi. Üstelik ciddi bir bedensel kusurla doğmuş olan Gramsci (kamburdu) kaçınılmaz olarak çocukluğunda kendisini yalnız hissetti. Gramsci bir keresinde karısı Giulia'ya yazdığı mektupta şöyle diyordu: "Çok fazla fedakarlık yapmaya zorlandım. Çünkü sağlığım o kadar bozuktu ki, kendi ailemin içinde yalnızca müsamaha gösterilen biri, istenilmediği yere gelen biri olduğuma kendimi inandırdım. Bu tür şeyler kolay kolay unutulmuyor ve tahmin edebileceğimizden çok daha derin izler bırakıyor."[7] Okumak için düşük bir burs kazandığı Torino Üniversitesi'ndeyken kirasını ancak ödeyebiliyordu ve kışın soğuğundan korunmak için düzgün bir palto alacak parası yoktu. Torino'da fiziksel ve ruhsal mahrumiyet çekti – kronik bir beslenme yetersizliği, sinirsel yorgunluk, hastalık ve yalnızlık. Gramsci bir yetişkin olarak, ciddi coğrafi ve fiziksel kısıtlılıklarını, olağanüstü güçlü bir zihin ve çelik bir irade geliştirerek telafi etti. Yine de hayatı zorluklarla dolu olmaya devam etti; öğrenimini tamamladığı, gazeteci olarak çalıştığı ve Torino'da başarısızlığa uğrayan fabrika konseyinin önderlerinden biri olduğu fırtınalı bir on yıldan sonra, 31 yaşındayken, zihinsel ve fiziksel bir çöküntü yaşadı ve bunun sonucunda altı aylığına Moskova'daki bir sanatoryumda kaldı ve burada sanatoryumdaki diğer bir hasta olan müstakbel karısı Giulia Schucht ile tanıştı.

Foucault ve Gramsci yalnızlık, marjinallik ve "farklılığı" kişisel olarak tatmışlardı. Ancak onlar aynı zamanda iktidarın görüngü-

---

6 Başka girişimleri de olmuş olabilir; Foucault çalışmalarının geri kalan kısmı boyunca bir psikiyatrın gözetimi altında bulundu. Age., s. 26.

7 John M. Cammett, *Antonio Gramsci and the Origins of Italian Communism* [Antonio Gramsci ve İtalyan Komünizminin Kökenleri], Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1967, s. 7.

sünü farklı farklı yaşadılar. Gramsci maddi yoksunluğun (yorgunluk, soğuk, açlık) ve devletin açık siyasi şiddetinin (hapishanedeki sayısız aşağılama) insan bedeni ve zihni üzerindeki etkilerinin çok daha fazla farkındaydı. Foucault'nun doğrudan bir biçimde bildiği şey normatifliğin ve cinsel baskının iktidarıydı. Ancak lüks içinde büyüyen ve daha sonra da Fransız entelektüel yaşamında prestijli bir konum elde eden birisi olarak, maddi eşitsizlik ve siyasi baskı Foucault'ya uzak şeylerdi. Bu durumda "Prens" devletin yalın şiddetine, adaletin keyfi bir biçimde uygulanmasına ve kapitalist sömürünün ezici vahşetine tanık oldu. "Arkeolog" ise tam tersine, disipline edici mekanizmaların ve toplumsal normların ustalıklı, gizlenmiş baskılama ağlarına daha alışkındı. Gramsci elle tutulur iktidar yapılarıyla ve anlam üzerindeki açıktan mücadelelerle ilgilenen bir sosyolog ve dilbilimci ve aynı zamanda bir devrimci oldu; Foucault ise birey üzerindeki toplumsal denetimi ve "benliğin" *simgelerinin* ortaya çıkarılmasını incelemek için önce bir psikiyatr olarak, daha sonra da bir tarihçi olarak eğitim görmeyi tercih etti.

Evet, iki düşünür de aydınların toplumdaki rolü meselesine ve bilgi ile iktidar arasındaki ilişkiye entelektüel olarak yönelmişlerdi. İkisi de dil ile tarihsel yaşantı arasındaki ilişkiyle ilgileniyordu. Ve ikisinin de eleştirel ya da muhalif pratiğin öznesi hakkında söyleyecek çok şeyleri vardı. Ancak burada onlar arasındaki benzerlikler sona eriyor ve kayda değer farklar başlıyor. Gramsci'nin entelektüel projesi her şeyden önce onun içinde bulunduğu siyasi bağlam (şiddetli toplumsal başkaldırı, faşizmin yükselişi ve soldaki hizipçi ağız dalaşı) tarafından belirlendi. Bu yüzden Gramsci'nin yazılarında tekrar tekrar ele alınan tema, muhalefetin toplumu sosyoekonomik adalete götürmek amacıyla zorlu koşullar karşısında etkin bir sosyalist hareketi başarıyla nasıl inşa edeceği sorunudur. Foucault'nun vardığı siyasi sonuçlar ise tam tersine, savaş sonrası Fransız toplumunun o anki tarihsel bağlamından ileri geliyordu. Avrupa'da olağanüstü ekonomik büyümenin olduğu bir dönemde, Yeni Sol'un baş döndürücü, curcunalı başkaldırısının ortasında yazan Foucault faşizmin değil, liberalizmin tehlikelerinden bahsetti. Hem temsili demok-

rasinin hem de komünistlerin ikiyüzlülüğünü ve içlerinin boş olduğunu gören Foucault ikisine de karşı çıktı.

Bu durumda bu iki adamın eserlerinin farklı tarihsel ve kişisel bağlamlarından ortaya çıkan sonuç onları politik yaşamın doğası, iktidar ve siyasi mücadelenin araçları konusunda neredeyse taban tabana zıt sonuçlara götürdü. Gerçekten de Foucault'nun düşüncesinin, Gramsci'nin geliştirmek için hayatını adadığı siyasi düşüncenin (yadsınmasını olmasa da) tersine çevrilmesini temsil ettiği söylenebilir. Gramsci de Foucault da eserlerinin ezilenlere faydalı olabileceğini ummalarına rağmen; öznellik, bilinç, tarih, dünyevilik ve hakikat da dahil olmak üzere praksisle ilgili birçok önemli konu hakkında nihai olarak birbirine taban tabana zıt bakışlara ulaştılar.

BİR YANDA KARŞI HEGEMONYA DİĞER YANDA HEGEMONYA KARŞITILIĞI:

Antonio Gramsci ile Michel Foucault'nun Düşünceleri Arasındaki Kavramsal Farklılıklar

Kavram	GRAMSCI	FOUCAULT
STRATEJİ	İnsan iradesinin ürünü	Bilinç dışı ve dağınık yapıların ya da sistemlerin ürünü
MUHALİF BİÇİM	Hegemonya/ittifak (birlik)	Farklılık, dört bir yana dağılma (uyuşmazlık)
ENTELEKTÜELLER	Organik önderler, kitlelere bağlıdırlar	Uzmanlaşmış, teknik ("farklıların diyalektiği")
TARİHSEL ÖZNE	İnsanların büyük bir çoğunluğu (örneğin, "müttefik" sınıflarla beraber işçi sınıfı)	Boyunduruk altına alınmış bilgiler (marjinalleştirilmiş, dışlanmış kişi ve gruplar)

ÖNDERLİK	Gerekli (Jakobenci)	Gereksiz (Anti-Jakobenci)
DÜZEN/NORMATİFLİK	Gerekli, oluşacak	Kaçınılmaz, ama direnilecek
MÜCADELE BİÇİMİ	Mevzi savaşı (bütün erde koordinasyon mücadele)	Mikropolitik direniş (esas olarak bireysel kültürel pratikler yoluyla dağınık mücadeleler)
COĞRAFİ TAHAYYÜL	Yerel olan ile kültürel olan arasındaki diyalektik (senteze dayalı)	Dağınık, yerel (analitik/parçalı)
TARİHSEL ANLAM	Sınıf çatışması olarak anlaşılır olur	"İktidar isteği" olarak anlaşılır olur
TARİHSEL SORGULAMA BİÇİMİ	Hegelci, Marksist (özgürlük *hedefi*) Tarihsel, diyalektik, sosyolojik	Nietzscheci, Heideggerci sorgulama (ebedi geri dönüş miti) Genealojik, görecelilik yanlısı
İKTİDAR	Kapitalist üretim ilişkilerine içkin (hiyerarşik)	Tam anlamıyla toplumla aynı kapsama sahip (yayılmış)
TOPLUMSAL DEĞİŞİM	Aşağı yukarı insanın gerçek özgürlüğüne tekabül eden yeni "ortak yargıya" doğru değişim	Yeni fakat keyfi *episteme* doğrultusundaki değişim
DÜNYEVİ "OLMAK ÜZERELİK"	Gelecek yönelimli (olanaklar geçmişte ve günümüzde yaratılır)	Geçmiş yönelimli (Günümüzün geçmiş tarafından belirlenmesi)

SİYASİ HEDEF	Dünya devrimi/yeni bir uygarlık	Estetik eylem, yeni hazlar (mevcudiyete "bir tarz kazandırmak")
BİLİNÇ	Varlığın zemini	Gölge olaya dayalı
ANLAM	Siyasetin zemini	Gölge olaya dayalı
YAŞANTI	Bilginin temeli (görüngübilimsel)	Gölge olaya dayalı (iktidar-bilginin bir eseri – görüngübilim ötesi)
HAKİKAT	Toplumsal olarak belirlenir ancak pratikte doğrulanabilir	Toplumsal olarak inşa edilir, iktidarın bir biçimi ve eseridir
BÜTÜNLÜK	Bilinebilir, yalnızca bir bakış açısı olursa	Bilinemez ve/veya baskıcıdır

Joan Cocks Gramsci ve Foucault üzerine yazdığı bir denemesinde şu gözlemde bulunuyor: "Foucault"nun siyasi düşüncesi; büyüklüğü ve disipline edilmiş birliği sayesinde yaygınlaşacak olan ve aynı zamanda kemikleşmiş bir hukuki-siyasi rejimin altını oyacak kadar güçlü olacak herhangi bir hareketi destekleme konusundaki yetersizliği yüzünden; ve [ikincisi] herhangi bir olumlayıcı ve yeni kültürel-siyasi düzenin yanında yer alma konusundaki yetersizliği [yüzünden] aksadı."[8] Bu iki unsur, siyasi birlik ve kültürel hegemonya (Gramsci'nin diliyle "hegemonik blok" ve "ahlaki ve entelektüel önderlik"), bu iki kuramcının birbirleriyle bağdaştırılamaz politik yaşam kavramlarının tam

[8] Joan Cocks, *The Oppositional Imagination: Feminism, Critique and Political Theory* [Muhalif Tahayyül: Feminizm, Eleştiri ve Siyaset Kuramı], Londra: Routledge, 1989, s. 74.

ortasında bulunuyor.[9] Eğer Gramsci bugün büyük ölçüde hegemonya kuramcısı (siyasi birliğe kültürel farklılıklar yoluyla şekil verilmesi) olarak hatırlanıyorsa Foucault da pekala *hegemonya karşıtlığının* (Aronowitz'in, "*farklılığın* kalıcılığını tanıyan" ve "kurtuluş hareketlerinin ... hem mücadelenin seyri içinde hem de yeni bir toplum yaratma süreci içinde özerk kalacağı" bir siyaset olarak tanımladığı şey[10]) kuramcısı olarak tarif edilebilir. Hegelci bir Marksist olan Gramsci kitle stratejisine, anlama ve entelektüel önderliğe dayalı bir siyaseti ateşli bir biçimde savunurken, bir Nietzscheci olan Foucault tekilleştirmeye, yerel ve dağınık taktiklere, kendiliğindenliğe ve söylemi bozmaya dayalı bir siyaset karşıtlığını savunuyordu. Ve Gramsci'nin eleştirel aydını bir stratejist, bir önder ve bir eğitimci olarak tasavvur ettiği yerde Foucault aydınlara, "boyunduruk altına alınmış bilgiler" dediği şeyin kendiliğinden bir biçimde dile gelişini kolaylaştıracak teknik "uzmanlar" vazifesini görmek gibi daha alçakgönüllü bir rol vererek, eğitime dayalı bir siyasetin karşısında yer aldı.

Modern Prensin Virtù'su

Son bölümde belirttiğim gibi, Foucault fevkalade eylemciliğine rağmen, yazılarında kuramın asıl rolünü tarihsel bir *seyircilik* biçimi olarak tasavvur ediyor göründü. Gramsci'nin insanın için-

---

9 Foucault'nun bilgi, aydınlar ve iktidar arasında var olan ilişkiler hakkındaki görüşünün Gramsci'nin siyasi düşüncesinin her bir parçasının *bütünüyle* yadsımasını oluşturduğu düşüncesi kültürel incelemeler literatürünün büyük bölümüyle ters düşüyor; bu literatürün içindeki eleştirmenler Gramsci'yi ilk postmodernist düşünür olarak tanıtmaya can atmışlardır. Bazı postyapısalcı eleştirmenler, eserlerinde eleştirel kullanım değerinin ortaya çıkışını destekleme yönündeki açık bir çabayla Gramsci'nin düşüncesini sahiplendiler. Örneğin Homi Bhabha bir Gramsci tartışmasında şöyle yazıyor: "hegemonyanın işi ... tekrarlama ve farklılaştırma sürecidir" (Homi Bhabha, *The Location of Culture* [Kültürün Konumu], New York: Routledge, 1994, s. 29). Ancak Gramsci bunun tam tersini demek istedi.

10 Stanley Aronowitz, *The Crisis in Historical Materialism: Class, Politics, and Culture in Marxist Theory* [Tarihsel Materyalizmde Kriz: Marksist Kuramda Sınıf, Siyaset ve Kültür], Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990, s. 168 (vurgu bana aittir).

de yer aldığı olaylar hakkında bu tür pasif ve entelektüelci yaklaşımlara pek de yakınlık duymadığını söylemek yanlış olmaz. Zira bir keresinde şöyle yakınıyordu: "Sosyalist Parti olayların akışını bir seyirci gibi izliyor, bu olaylar hakkında asla bir yargıda bile bulunmuyor, asla kitlenin anlayabileceği ve kabul edebileceği politikalar önermiyor."[11] Ancak Gramsci'ye göre, hiçbir devrimci hareket, "belli sonuçlara ulaşmak amacıyla gerekli önkoşulları hazırladığını ve gerçekten de bütün gücünü bu önkoşulların oluşması için sarf ettiğini" fark etmeden olgunlaşamaz ya da "kendisini geliştiremez."[12] Dolayısıyla modern prensin görevi zaten mevcut olan bir siyasi kimliği "yeniden inşa etmek ve sağlamlaştırmak" değil, "sıfırdan" birleşik bir irade meydana getirmektir.[13] Quentin Hoare haklı olarak Gramsci'nin Jakobenciliğini, "Gramsci'nin hapishanede tarih ve siyaset üzerine yazdığı her şeyi birbirine bağlayan birleştirici hat" olarak tanımlıyor.[14] Yani Gramsci, hegemonyayı gerçekleştirmek için madun sınıfın "bilinçli" ya da yönlendirici bir unsur tarafından biçimlendirilmesi gerektiğine inanıyordu. Foucault ve Gramsci'nin siyasetlerindeki bu yaklaşım ve vurgu farkını şöyle özetleyebiliriz: Foucault Machiavelli'nin *virtù* dediği şeye dair bir kuram geliştirmezken, Gramsci *virtùyu* eserinin başat özelliği yaptı.

Machiavelli, diğer Rönesans aydınları gibi bireysel becerilerin ve erdemlerin (*virtù*, ya da güçlü irade ve hüner) gösterilmesine son derece önem verdi. *Virtù* Machiavelli'nin ellerinde Hıristiyanlığın ahlakçılığı ve kaderciliğine karşı insanın özgür iradesinin olanağının açık sözlü bir ifadesi haline geldi. Rönesans boyunca insan özgürlüğü hâlâ sonlu, erdemin belirli alanlarıyla sınırlı olarak ve rastlantısal güçlerin idaresinin, *fortunanın* ya da talihin (insan kontrolünün dışındaki güçlerin) denetimi altında görülü-

---

[11] Giuseppe Fiori, *Antonio Gramsci: Life of a Revolutionary* [Antonio Gramsci: Bir Devrimcinin Hayatı], Londra: Verso, 1970, s. 127.

[12] Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks* [Hapishane Defterlerinden Seçmeler], der. Quentin Hoare, New York: International Publishers, 1971, s. 158 (vurgu bana aittir). Bundan sonra *SPN* denecektir.

[13] Gramsci, *SPN*, s. 130.

[14] Quentin Hoare, Introduction to "The Modern Prince" ["Modern Prens"e Yazdığı Giriş], Gramsci, *SPN* içinde, s. 123.

yordu. Ancak Machiavelli becerikli siyasi önderin bu güçlerin dayattığı kısıtlamalara karşı koyabileceğini ileri sürüyordu. Machiavelli şöyle yazıyordu: "Birçoğu bu dünyadaki olayların bir bakıma Talih ya da Tanrı tarafından kontrol edildiği, insanların akıllarıyla onları kontrol edemeyecekleri düşüncesine sahipler." Machiavelli'nin meşhur metaforuna göre talih, "kudurduğu zaman ovalara taşan, ağaçları ve binaları yerle bir eden, toprağı bir yerden alıp başka bir yere götüren yıkıcı nehirlerden birine benzer; herkes, onlara karşı koymaktan aciz bir biçimde, onlardan kaçar ve onlara boyun eğer." Ancak ona göre, *virtùyu* düzgün bir biçimde kullananların *fortuna* tarafından kontrol edilmeleri gerekmez. Dolayısıyla becerikli prens ya da önder, şehir-devletlerini yabancı düşmanlara karşı korumaları için halkı hazırlamayı önceden planlar:

> *[Çünkü] [nehirlerin] doğası böyle olmasına rağmen bu demek değildir ki, hava durgunken (sular tekrar yükseldiğinde ya sular dışarı aksın diye ya da etkileri bu kadar yıkıcı ya da zarar verici olmasın diye) setler ve bentler inşa ederek önlem alamayız. Talih işin içine girdiğinde aynı şeyler tekrarlanır: O, kendisine karşı koyacak örgütlü bir kuvvetin olmadığı yerlerde kendi gücünü gösterir; ve etkisini, kendisini tutacak bent ve setlerin inşa edilmediğini bildiği yerlere yönlendirir. Ve eğer İtalya'yı (bu değişikliklerin merkezi ve bunları harekete geçiren ulus) göz önünde bulundurursanız herhangi bir setten yoksun, tek bir korunaklı yeri olmayan bir ülke görürsünüz.*[15]

Machiavelli bu anlamda *fortunayı* esas olarak *virtùnun* bir parçası haline getiriyor. Fontana şu gözlemde bulunuyor: "*Fortuna* artık dışsal bir güç olarak değil, *virtùnun* bir görünümü olarak karşımıza çıkıyor."[16] Böylece, Machiavelli birleşik bir İtalya

---

[15] Niccolò Machiavelli, *Portable Machiavelli* [Portatif Machiavelli], der. Peter Bondanella ve Mark Musa, New York: Penguin Books, 1979, s. 159.

[16] Benedetto Fontana, *Hegemony and Power: On the Relation between Gramsci and Machiavelli* [Hegemonya ve İktidar: Gramsci ile Machiavelli Arasındaki İlişki Üzerine], Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, s. 87.

için çağrıda bulunduğu zaman, *Prens*'in vardığı sonucun anlamı da ortaya çıkıyor.[17] Anlatıcı, yabancı istilacıları geri püskürtebilecek ve büyüklük elde edebilecek istikrarlı bir cumhuriyetin temelini atmak amacıyla halkı birleşmeye teşvik etti. Ne var ki, İtalya'yı bir kez daha yüceltecek, belki de emperyal Roma'nın şanını bile geçebilecek bu tür bir birlik (*colletiva voluntà*[*]) ancak halkın takdirini ve sadakatini kazanabilecek zeki ve güçlü bir prensin, virtùyu kullanan bir prensin yaratıcı önderliği sayesinde gerçekleştirilebilirdi. Ancak becerikli bir prens *res privata*'yı (acımasız özel çıkarların hakim olduğu bir düzen) bir *res publica*'ya ("kamusal bir şeye") dönüştürebilirdi.[18]

Gramsci İtalyan geleneğinin içinde faaliyet gösteren bir kuramcı olarak politik yaşamda Machiavelli'nin aktif, bilinçli *iradeye* yaptığı vurguyu ister istemez devraldı. Gramsci, Machiavelli'nin tarihte yeni bir güç olarak halkın (*il popolo*) önemini tamamıyla kavrayan ilk kuramcı olduğunu kabul etti. Gerçekten de Machiavelli nevi şahsına münhasırdı ama aynı zamanda "vaktinden önce ortaya çıkmış" bir Jakobendi (Gramsci böyle ifade ediyordu); o, biçime şekil vermek için gerekli olan bilinçli ögenin hissine keskin bir biçimde sahip olan pratiğe dayalı bir kuramcıydı.[19] Böylece Gramsci'nin siyasetinde "modern" prens *sosyalist* bir *virtù* kullanıyor.

Machiavelli'nin Prensi gibi modern prens de tarihi istediği şekilde oluşturamaz. Eleştirel tarihsel pratik verili organik ve konjonktürel ilişkileri alıp onları siyasi avantaja çevirerek, "olan-

---

[17] "Bu yabancı su taşkınlarından çok çekmiş olan bütün bu eyaletlerde nasıl bir sevgiyle; nasıl bir intikam ateşiyle, nasıl bir eksilmez sadakatle, nasıl bir şefkatle, nasıl gözyaşlarıyla karşılanacağını da ifade edemem! Ona hangi kapılar kapanır? Hangi insanlar ona itaat etmeyi reddeder? Nasıl bir kıskançlık ona engel olabilir?" Machiavelli, *The Portable Machiavelli*, s. 166.

[*] Ortak irade (ç.n.)

[18] Bu yüzden Machiavelli'nin *Discourses* [Söylevler] adlı eserinin I. Kitabındaki LVII. Bölümün başlığı şöyledir: "İnsanlar Birleştiklerinde Güçlüdürler, Ancak Birey Olarak Zayıftırlar."

[19] Daha sonra bizzat Robespierre "Fransız Devrimi'nin planının büyük ölçüde Machiavelli'nin ... kitaplarında yazılı olduğunu" yazacaktı. Aktaran Hannah Arendt, *On Revolution* [Devrim Üzerine], New York: Viking Press, 1965, s. 30.

dan" (*essere*) "olması gerekene" (*dover essere*) doğru bir hareketi temsil eder.[20] Tıpkı *fortunanın* ya da doğanın prensin seçeneklerini belirlemesi gibi, nesnel ya da yapısal güçler de modern prensin bilinçli eylemlerinin ve özelliklerinin ortaya çıktığı bağlamı şekillendirir. Gramsci aslında Machiavelli'nin *fortuna* ile *virtù* arasındaki diyalektiğini, "organik" ve "konjonktürel" tarihsel hareketler arasında ortaya koyduğu ayrımla tarihselleştiriyor. Marx'ın altyapı-üstyapı kuramını ayrıntılandıran Gramsci "organik" krizleri, öncelikli ekonomi biçimindeki temel yapısal değişikliklerin içine kök salmış dönemsel geçişler olarak tanımlarken, "konjonktürel" krizleri siyaset ve kültür alanlarında daha doğrudan bir biçimde meydana gelen geçişler olarak tanımlıyor.

Dolayısıyla "organik krizler" Machiavelli'nin düşüncesindeki *fortunaya* benziyor. Buradaki kilit nokta, kapitalizmin çelişkilerinin kendisini daima *konjonktürel* koşullarda, *virtù* alanında sahnelemesidir. Yani, iktisadi yeniden üretim biçimindeki organik değişimler, eşsiz fırsatlar ve kamçılayıcı durumlarla dolu nesnel bir bağlam sunarak, belirli bir tarihsel eylem *ufku* oluşturuyor. *Ancak bu geçişin neticesi asla önceden belirlenmez*. Ekonomi gerçekten de "son kertede" uygarlığın kaderini ortaya koyabilir ancak azimli bir önderin başarısı her zaman için siyasi iktidardır. Gramsci bu durumda Machiavelli'nin siyaset kuramıyla Marx'ın tarihsel materyalizminin sentezini yaparak hem insan özgürlüğüne hem de bu özgürlüğün yapısal sınırlarına yönelik bir düşünceyi savundu.

Siyaset bir "bilim" değildir, siyaset önseziye ve olasılıkların rasyonel bir biçimde hesaplanmasına dayalı bir mücadeledir. Bu yüzden siyasetin rasyonel, yönlendirici ögesini reddetmek, siyasal alandaki bilinçsiz ve irrasyonel etmenlerin hareketini reddetmek kadar aptalcadır. Herhangi bir siyasi mücadelede, ama özellikle de güçsüzün güçlüyle fena bir biçimde karşı karşıya geldiği mücadelede, eğer birisi belli amaçlara ulaşmayı umuyorsa kıt kaynaklarını hasmının savunma araçlarının en zayıf noktalarına yöneltmesi zorunludur ve bunun için önderlik gerekir. Gramsci şu gözlemde bulunuyor: "Ordusu olmayan generallerden bahse-

---

[20] Fontana, *Hegemony and Power*.

diliyor, ancak gerçekte bir orduyu oluşturmak generalleri ortaya çıkarmaktan daha kolaydır. Bu o denli doğrudur ki, halihazırdaki bir ordu generallerini kaybederse yok olur, ancak kendi aralarında mutabık olan ve ortak amaçlara sahip olan birleşmiş bir grup generalin varlığı hiçbir şeyin olmadığı bir yerde bile çok geçmeden bir ordu yaratır."[21]

Strateji ve Modern Prens

Dolayısıyla Gramsci'nin siyasi eylem konusunda insan *iradesine* yaptığı vurgu [(birazdan göreceğimiz gibi) Foucault'nun siyasetinde ve epistemolojisinde neredeyse tamamen noksandır] Gramsci'nin *strateji* meselelerine olağanüstü derecede odaklanmış ilgisini açıklıyor. Savaşta birlikleri yönetme bilimi ya da sanatı anlamına gelen *strateji* kelimesi esasında "bir generalin (*strategos*) idaresi" anlamına gelen Yunanca *strategia* kelimesinden gelmektedir; o da şu iki kelimeden türemiştir: *Stratos*, yani "yayılmış" (ya da karargah kurmuş) bir ordu, ve *agein*, yani idare etmek ya da yönetmek. Bu durumda en eski kullanımından itibaren bir "stratejist", arzulanan bir sonuca (yeni bir güç dengesine) ulaşma mücadelesinde eldeki güçleri yönlendirmek amacıyla bütün eylem alanını algılama yetisine sahip bir önderdir. Bu unsurlar (gözüpek önderlik –*virtù*– ve birliklerin bütünlüğüne dair bir görüşle beraber yeni bir düzenin kabul ettirilmesine yönelik bir görüş) Gramsci'nin bir karşı-hegemonya siyaseti tasavvurunun merkezinde yer alıyordu.

Bizzat Gramsci, önderliğin etkin bir toplumsal mücadele için gerekli olduğu yönündeki inancında asla tereddüt etmeyen ve siyasi eylem olgusunu anlama mevzusunu neredeyse hiç aklından çıkarmayan usta bir stratejistti. *Hapishane Defterleri* aslında

---

[21] Gramsci, *SPN*, s. 153. Machiavelli'nin "önderi olmayan bir yığının etkinsizliğini" göstermek için Livy'nin bir öyküsüne yaptığı referansla karşılaştırın (I. Kitap, 44. Bölüm, *Discourses*, der. Bondanella ve Musa içinde, s. 261). Machiavelli aynı zamanda, zayıf ya da düzensiz bir orduyla iyi eğitimli bir komutana sahip olmanın, düşük nitelikli bir komutanın yönettiği iyi eğitimli bir orduya sahip olmaktan daha iyi olduğunu belirtir (III. Kitap, 13. Bölüm).

Gramsci'nin siyasi kampanyalar hakkında yaptığı sayısız eleştirel yorumla doludur; bu siyasi kampanyalar madun hareketlerin siyasi güçler dengesini nasıl analiz etmeleri gerektiğinin pratik örnekleri olarak hâlâ karşımızda duruyor. Örneğin Gramsci Hindistan'ın İngilizlere karşı verdiği bağımsızlık mücadelesi hakkında şunları yazıyordu:

Gandi'nin pasif direnişi bir mevzi savaşıdır, bu bazı anlarda bir manevra savaşına dönüşür, bazı anlarda da bir yeraltı savaşına: Boykot bir mevzi savaşıdır, grevler manevra savaşıdır, silahların ve hücuma yönelik muharebe gruplarının el altından bir araya getirilmesi bir yeraltı savaşıdır. Bir tür arditismo söz konusudur, ancak çok ihtiyatlı bir biçimde kullanılmaktadır. Eğer İngilizler Hintlilerin onların mevcut stratejik üstünlüğünü (bu stratejik üstünlük bir anlamda onların iç hatlardaki manevra kabiliyetinden ve birliklerini "düzensiz aralıklarla" en tehlikeli yerde yoğunlaştırma yetilerinden ileri geliyordu), kitlesel eylemle boğarak, yani İngiliz birliklerini, eş zamanlı olarak her yana yayılmış olan bir savaş alanına seyrek bir biçimde yaymaya zorlayarak ortadan kaldırmaya yönelik büyük bir isyankar hareket planlamakta olduklarına ikna olsalardı, o zaman onları teşhis etmek ve hareketin genelinin başını ezmek amacıyla Hintli savaş güçlerini erken bir yarma harekatı yapmaya zorlamak onların avantajına olurdu.*[22]

Bu kısa parçada Gramsci'nin stratejik düşüncesinin bazı kilit unsurlarını saptayabiliyoruz. Birincisi, işin içine giren hasımların güçleri ve zayıflıkları hakkındaki düşüncenin ve birbiriyle çekişme halindeki iradelerin karmaşıklığına ve şiddetine Gramsci'nin uyum sağladığını görüyoruz. Stratejistin sözde değişmeden kalan kaidelerden kaçınması gerektiğini ileri süren Clausewitz gibi Gramsci de siyasi bilgiyi ampirik bir biçimde temellendirdi. Yani

---

* Mussolini önderliğindeki faşist partinin milis güçlerinin artan saldırıları karşısında 1920'den itibaren yerel ve kendiliğinden bir biçimde oluşan silahlı hareket, Arditi hareketi, Arditi del Popolo (Halkın Cesurları) diye de bilinir (ç.n.).

22 Gramsci, "Political Struggle and Military Way" [Siyasi Mücadele ve Askeri Yol], *Prison Notebooks* [Hapishane Defterleri], der. Joseph Buttigieg, New York: Columbia University Press, 1991, s. 219.

stratejiyi "tam anlamıyla" savaşın özüne yönelik bir sorgulama olarak değil de, (Clausewitz'den yararlanarak) "*savaş olaylarının özünü* incelemeye ve bu olaylarla, onları oluşturan parçaların doğası arasındaki bağları göstermeye yönelik bir girişim" olarak görüyordu.[23] Bu yüzden bir stratejist metafizikçi değildir, ancak orada gerçekten ne olduğunu algılamak amacıyla natüralist yaklaşımı ya da "ortak yargıyı" "askıya almak" zorunda olduğu ölçüde çatışmayla ilgilenen bir *görüngübilimcidir*. Clausewitz'in *Savaş Üzerine* adlı esere, savaşın "ne olduğuyla" ilgili genel kabul görmüş ya da ortodoks düşünceleri "köşeli parantez içine alarak" başlaması bu yüzdendir. Ona göre önemli olan savaş etkinliğindeki deneyimlerimizin yapısını kavramamızdır.[24]

Gandi üzerine yaptığı yorumlarda aynı zamanda, Gramsci'nin eylem alanının bütününe yönelik keskin ampirik bakışına dair kanıtlar görüyoruz. *Sınıf* mücadelesinin karmaşıklığı özellikle büyük yorumsamacı sorumlulukları karşı hegemonyacının omuzlarına yüklüyor; karşı hegemonyacı için "eylem alanı" toplumun ve kültürün, geçmişin ve şimdinin tamamını (yani *bütünlüğü*) oluşturmalıdır.[25] Herhangi bir verili siyasi edimin anlamı yalnızca daha önceki anlamların daha geniş bağlamına ya da arka planına ilişkin olarak arttığından, bu tür bir stratejist bağlama karşı son derece duyarlı olmalıdır. Gramsci'nin tabiriyle önderin sorumluluğu anlamlar, toplumsal ve iktisadi yapılar, kültürel nesneler vb. (bunlar hep beraber eylemin arka planını ya da ufkunu oluşturur) alanının bütünündeki modelleri ayırt etmektir. Karşı hegemonyacı, iktidarın ve kesişim noktalarının hiyerarşik ağında hegemonyanın istikrarsız olduğu ya da işlemez hale geldiği yerlerden istifade etmek amacıyla partiler, hareketler, kurumlar ve

---

[23] Carl von Clausewitz, *On War* [Savaş Üzerine], der. Michel Howard ve Peter Paret, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1984 başlıklı esere yazılmış yayımlanmamış Önsözden, s. 61.

[24] Husserl'in şu ifadesiyle karşılaştırın: "Düşünce olarak görüngübilimsel yaşantı herhangi bir yorumlayıcı kurgudan kaçınmalıdır. Onun tasvirleri yaşantının somut içeriklerini eksiksiz bir biçimde, tam olarak sanki bunlar yaşanmış gibi yansıtmalıdır. Edmund Husserl, *The Paris Lectures* [Paris Dersleri], Lahey: Martinus Nijhoff, 1975, s. 13.

[25] Gramsci, "Political Struggle and Military Way", *SPN*, 1. Cilt, s. 219.

iktisadi güçlerden (kısacası irade ve gücün dinamik denge ve ilişkileri) oluşan karmaşık alanın planını olabildiğince eksiksiz bir biçimde çıkarabilmelidir. Merleau-Ponty'nin ileri sürdüğü siyasetin görüngübilimi hakkında Kerry Whiteside'ın gözlemlediği gibi; "iktidarın kendisini anlamak toplumsal koşulların anlamını kavramaya bağlıdır", dolayısıyla "siyasi önderliğin etkinliği önderin bu yapıları doğru bir biçimde algılama yetisine bağlıdır."[26] Önder, hızla değişen anlam deryasında, gelecek vaat eden ya da riskli eylem hatlarını gösterebilecek gizlenmiş modelleri fark edebilmelidir.

Son olarak şunu belirtebiliriz: Gramsci'nin İngiliz Hindistan'ındaki anti-emperyalist harekete duyduğu büyük ilgi onun bilgiye karşı takındığı tutumu izah ediyor; bu tutum tarafsız ya da nesnel olduğu varsayılan sosyal "bilimcinin" değil, bir devrimcinin, bir aydının ve bir siyasi önderin tutumudur. Stratejist, toplumsal olanın haritasını kafadaki ve yürekteki normatif olanla (etik ve siyasi amaçlar) yapan taraflı bir coğrafyacıdır. O kendi planlarına ve arzularına uyan eğilimleri algılamak ve bunlarla uyum içinde çalışmak amacıyla iradesini mevcut bir dizi koşula uygular. Günümüzde yalnızca mümkün olanı, gerçeğe içkin olan potansiyeli "görme" girişimiyle, bu mümkün olanın gerçekleşmesi sağlanabilir. Yalnızca stratejistin kendi öznel duygu ve düşünceleri işin içine girdiğinde görmek mümkün olur – zihni bilemek ve sezgilerin daha nüfuz edici olmasını sağlamak için güçlü tutkular gerekir.[27]

---

[26] Kerry H. Whiteside, *Merleau-Ponty and the Foundation of an Existential Politics* [Merleau-Ponty ve Varoluşsal Bir Siyasetin Kuruluşu], Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1988, s. 44. Femia'nın Gramsci üzerinde bulunduğu gözlemle karşılaştırın: "Görünüşte mutabakat halindeki kapitalist toplumlarda bile kitlelerin somut davranış ve tepkileri alternatif bir dünya görüşünün imalarını belirsiz de olsa sunuyor." Joseph V. Femia, *Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness, and the Revolutionary Process* [Gramsci'nin Siyasi Düşüncesi: Hegemonya, Bilinç ve Devrimci Süreç], Oxford, UK: Clarendon/Oxford University Press, 1981, s. 224.

[27] Gramsci, *SPN*, s. 171. Margaret Leslie "In Defense of Anachronism" [Çağ Dışılığın Savunusunda] (*Political Studies* 18, 1970: 433-447) adlı yazısında, günümüzdeki kuramcıların dünyayla tutkulu bir biçimde yakın ilişki içinde olmalarını destekleyecek kanıtlar sunmak

"Yalnızca bir şeyi şiddetli bir biçimde isteyen insan, isteğinin gerçekleşmesi için gerekli olan unsurları saptayabilir."[28] Paradoksal bir biçimde, siyasi akıbetlerin ya da olayların doğru ya da "nesnel" tahmini ancak *öznel olarak*, belirli bir *iradenin* çabasıyla mümkün olur. İlk bakışta tahmin görece basit bir mesele gibi duruyor, yani "şimdiki zamanı ve geçmişi açık bir biçimde bir hareket olarak görme." Ancak Gramsci şu yorumda bulunuyor: "Onları açık bir biçimde görmek: Diğer bir deyişle, sürecin temel ve daimi ögelerini doğru bir biçimde teşhis etmek."[29] Ve ancak belirli bir özne gerekli olanı gereksiz olandan çekip ayırabilecektir:

> *Belirli bir programın gerçekleştirilmesi gerektiğinde, ancak onu önceden "tahmin edecek" birisinin varlığı onun gerekli olanla ("düzenlenebilir" olan ve yönlendirilmeye ya da yönünün değiştirilmesine elverişli olan, gerçekte tek başına tahmin edilebilir unsurlarla) ilgilenmesini sağlayacaktır. Bu durum soruna yaklaşılan alışılmış bakış tarzıyla zıttır. Zira genel olarak her tahmin ediminin, düzen yasalarının belirlenmesini doğa bilimleri yasalarının belirlenmesine benzer kabul ettiği düşünülür. Ancak bu yasalar tahayyül edildikleri mutlak ya da mekanik anlamlarıyla var olmadıklarından, ne diğerlerinin iradesi hesaba katılıyor ne de onun uygulaması "önceden tahmin ediliyor." Bunun sonucunda her şey, gerçeğin üzerine değil keyfi bir hipotezin üzerine inşa ediliyor.*[30]

---

için Gramsci'nin Machiavelli'yi etkin bir biçimde kullanmasından yararlanıyor.

[28] Gramsci, *SPN*, s. 171.

[29] Gramsci, *SPN*, s. 170-171. Enzo Paci'nin, Husserl'in tarihsel bir eylem kuramına yönelik görüngübilimini sorgulamasıyla karşılaştırın: "Şimdiki zamanı dönüştürmek ve geleceğe ilerlemek amacıyla geçmişte engellenmiş olanı keşfetmek... mümkündür. Geçmişteki erişmesi güç köken kendisini geleceğe yöneltir, amaç haline gelir. ... Şimdiki zamanı ve şimdiki zamanın kendi dönüşümü için duyduğu hevesi anlamam... geçmişi sorgularken olmuştur." Paci, *The Function of the Sciences and the Meaning of Man* [Bilimlerin İşlevi ve İnsanın Anlamı], Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1972, s. 23.

[30] Gramsci, *SPN*, s. 171.

Diğer bir deyişle "gerçeklik, insan iradesinin şeyler toplumuna uygulanmasının bir ürünüdür."[31] Yaşam dünyalarını dönüştürmek amacıyla aktörlerin hareket edebileceği araçlar hakkındaki bu görüngübilimsel kavrayış, stratejinin her epistemolojisinin merkezinde yatmaktadır. Örneğin eski Çin'deki stratejistler "kişinin bir dünyayı 'bilmesinin' yalnızca pasif bir biçimde onu tanıma anlamında değil, aynı zamanda onun aktif bir biçimde şekillendirilmesi ve 'kavranması' anlamında olduğunu" ileri sürdüler. "Bu bilme, durumun bir kalıba oturtulmuş akışını önceden tahmin etme ve üretken bir uyumu iyice ortaya çıkarabilecek olan bu eğilimleri teşvik etme yetisidir."[32] Sun Tzu'nun Taocu *shih* (ya da stratejik avantaj) kavramını kullanmasının merkezinde bilginin bu katılımcı tasavvuru yatıyordu:

> *Bütün belirli konumlar bir avantaja çevrilebilir. Hünerli komutan kendi konumunu ve düşmanlarının konumunu yönlendirerek farklılıklar ve dolayısıyla fırsatlar yaratma yetisine sahiptir. Kişi, kişinin düşmanla ilişkisini tanımlayan bu etmenler hakkında eksiksiz bir kavrayış geliştirerek ve düşmanın zayıf yanları kişinin edindiği güce maruz kalsın diye durumu aktif bir biçimde kontrol ederek ve şekillendirerek koşulların gücünü zafere çevirebilir.*[33]

Foucault'nun Stratejiyi "Tam Anlamıyla Reddetmesi"

Foucault'nun en kati eleştirileri bile onun ne bir toplumsal değişim kuramı ne de iktidara meydan okuyan bir strateji sundu-

---

[31] Age. Gramsci'ye göre "toplumsal dönüşümlerin nesnel koşulları [ancak] öznel bir biçimde algılandıkları [zaman] ... tarihsel olarak işleyebilirler"; "nesnel koşulların varlığı ... henüz yeterli değildir: Onları 'tanımak' ve onların nasıl kullanılacağını bilmek gerekir. Ve aynı zamanda onları kullanmayı istemek gerekir." Femia, *Gramsci's Political Thought*, s. 120.

[32] Roger T. Ames, Introduction [Giriş], *Sun-Tzu: The Art of Warfare* [Sun-Tzu: Savaş Sanatı], New York: Ballantine Books, 1993, s. 59.

[33] Age., s. 39-41.

ğunu kabul eder.[34] Foucault'nun kendisiyle röportaj yapan birisine söylediği gibi:

> *Eğer birisi bana yaptığımı düşündüğüm şeyin ne olduğunu soracak olursa onu şöyle cevaplarım: Eğer stratejist, "tikel bir ölümün, tikel bir feryadın, tikel bir başkaldırının bütünün yüce gerekliliği karşısında ne önemi vardır; ve kendi yapabileceklerimizin farkına vardığımız özgül konumdaki falanca bir genel ilkenin benim için ne önemi var?" diyen bir insansa, o zaman stratejistin bir politikacı, bir tarihçi, bir devrimci, Şahı yahut ayetullahı destekleyen birisi olmasının benim için bir farkı yoktur. Benim kuramsal ahlak değerlerim bunun tam tersidir. "Anti-stratejiktir": Tekillik yükseldiğinde hürmet et ve iktidar evrensel olanı ihlal ettiğinde uzlaşmaz bir tutum takın.*[35]

Daha önce gördüğümüz gibi Gramsci yaşantıyı siyasetin ve hakikatin başlıca temeli olarak görürken, görüngübilime karşı yapısalcı ve daha sonra postyapısalcı başkaldırı içinde önde gelen bir kişilik olan Foucault yaşantıyı büyük ölçüde gölge olaya dayalı bir şey olarak (gerçek ve "temel" bir şey –bir bilme zemini– olarak görünümünün kesinlikle açıklama istediği bir nesne olarak –4. bölümdeki irdelememe bakın–) gördü. Ancak yaşantının ve bilincin dilini reddetmiş olan Foucault ancak özgürleşen bilgilerden bahsedebilirdi, asla insanlardan bahsedemezdi. Kendi ayrı alanlarında çalışan aydınlar ve insanlar "tarihsel bilgileri boyunduruklarından kurtarmaya, onları kuramsal, bütünlük halinde olan, biçimsel ve bilimsel bir söylemin baskısına karşı muhalefet ve mücadele edebilecek konuma ... getirmeye girişecek-

---

[34] Örneğin Barry Smart, Foucault'nun genealojik araştırmalarındaki "başat amacının" "strateji hazırlanması ya da formüle edilmesi değil", toplumsal varlığın koşullarının oluşturulduğu yolların incelenmesi olduğunu yazar. Barry Smart, "The Politics of Truth" [Hakikat Siyaseti], *Foucault Reader* [Foucault Antolojisi], der. David Couzens Hoy, Cambridge, Mass.: Basil Blackwell, 1986 içinde, s. 171.

[35] Michel Foucault, "Is It Useless to Revolt?" [İsyan Etmek Yararsız mıdır?], *Le Monde*, 11 Mayıs 1979, aktaran Eribon, Michel Foucault, s. 291-292.

lerdi."[36] Foucault'nun tabiriyle bu tür boyunduruk altına alınmış bilgiler ya da "yerel bellekler" bir kere özgürleştirildikten sonra bütünlük halindeki dağınık sistemlerin "baskısına karşı mücadele" etmeye devam edeceklerdi. "Mücadele" belirli sınıflara ya da toplumsal gruplara karşı değil, sadece muğlak "söylemlere" ya da hatta *iktidara* karşı olduğundan, genealog potansiyel düşmanların (diyelim ki tikel söylemleri bastırmaya çalışanlar) niyetleri ya da planları hakkında endişe duymaktan kurtulmuştur.

Foucault'nun yaşantıya ve görüngübilime karşı duyduğu şüphecilik onu beş kilit ilkeyi reddetmeye götürdü; bu beş ilke stratejik geleneğin temelinin önemli bir bölümünü oluşturuyordu: 1) Siyasi ve askeri mücadelede önderliğin gerekli olduğu düşüncesi; 2) bilincin dürtü ve ilgilerini ve diğer nesnelerini incelemenin gerekli olduğu düşüncesi; 3) etkin bir siyasi eylem için, "bütünlüğe" dair bir görüşe ya da toplumun işlevsel bütününde belli ilişkilere sahip olmanın gerekli olduğu düşüncesi; 4) örneğin verili bir durum karşısında ne tür taktiklerin ya da tikel eylemlerin uygun olduğunun "doktriner olarak" bilinemeyeceği düşüncesi; 5) Mücadelenin amacının *normatif* olduğu, yani mücadelenin bir *durumun* dönüşümüyle, oradan da bir siyasi ya da toplumsal düzenin yerini bir başkasına bırakmasıyla sonuçlandığı düşüncesi.

Foucault anlamın, tıpkı özne gibi, hayal ürünü bir yaratık (öznesi olamayan iktidar yapıları tarafından ortaya çıkarılan bir sonuç) olduğunu düşündüğünden, aydınların kültürel ya da siyasi hegemonya uygulamasının hiçbir epistemolojik temeli olamayacağı sonucuna vardı. Gerçekten de bizzat aydınlar (ister ana akım sosyal bilimciler, ister yozlaşmış sendika liderleri isterse Komünist Parti'nin önemsiz politikacıları olsun) "bilgilerin" iktidarın marjinalleştirdiği yerlerden fırlamasının önünü tıkıyordu (ya da tıkıyor). Foucault 1970'lerin başında şöyle yazıyordu: "Bu söylemi ve bu bilgiyi engelleyen, önünü kesen ve geçersiz kılan" şey, "aktörlerinin" bizzat aydınlar olduğu "bir iktidar sistemiydi." İnsanlara gelince, "aydın, kitlelerin bilgiye ulaşmak için artık ona

---

[36] Michel Foucault, "Two Lectures" [İki Ders], *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings* [İktidar/Bilgi: Seçme Mülakatlar ve Diğer Yazılar], der. Colin Gordon, New York: Pantheon, 1980 içinde s.82, 85.

ihtiyaçları olmadığını fark etti: Onlar, yanılsamaya düşmeksizin, gayet iyi bilirler; onlar aydından daha iyi bilirler ve hiç şüphe yok ki kendilerini ifade etme yetisine sahiptirler."[37]

Foucault'yu önderlik ve stratejinin bütün biçimlerini reddetmeye iten şey görünürdeki bu popülist hissiyattı. Foucault kendi alimane projesini "öncülerin ve yasa koyucuların (başkaları *adına* ve başkalarının *üzerinde* konuşanlar) *çenelerini kapatmak*" için ömür boyu sürecek bir çaba olarak anlıyordu.[38] Dolayısıyla Foucault, gerek Jean-Paul Sartre gibi kamusal aydınlar olarak gerekse Lenin ya da Gramsci gibi stratejist ya da önderler olarak aydınların, "evrensel değerlerin taşıyıcısı" olarak geçmişte oynadıkları rolleri bırakmaları gerektiğini ileri sürüyordu. O bunun yerine, aydının kendisini bir "uzman" olarak düşünmesi gerektiğini öne sürdü. Bilgi uzmanları olarak (üniversitede, hapishanede, okulda, laboratuarda vs. çalışan uzman: Kısacası, "özgüllüğü hakikat aygıtının genel işleyişine ... bağlı olmakla birlikte özgül bir konumda bulunan insan"[39] olarak) aydınlar iktidar-bilgi ağının kilit mevkilerinde bulunuyorlar. Dolayısıyla onlar, "toplumumuzun yapısı ve işleyişi için elzem olan bu hakikat rejiminin genel düzeyinde işleyebilir ve mücadele yürütebilirler."[40] Yani günümüzdeki soy ağaçlarını idare ederek hegemonik hakikat rejimlerinin altını oyabilirler, böylece boyunduruk altına alınmış bilgilerin serpilmesi için daha fazla alan yaratabilirler.

İkincisi, eğer anlam hayal ürünü bir yaratıksa ve modernliğin tarihinde gerçekten önemli olan şey bir iktidar/bilgi bağlantısının muğlak dalavereleriyse, bu durumda madunların şimdiye kadarki bütün mücadelelerine yön veren varsayımların hatalı ve yanlış

---

[37] Michel Foucault, *Language, Memory, Counter-Memory, Discourse* [Dil, Bellek, Karşı Bellek, Söylem], der. Donald F. Bouchard, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1977, s. 207. Aynı zamanda Foucault'nun *Power/Knowledge*'ta aydınlar hakkında yaptığı kapsamlı yorumlara bakınız.

[38] Michel Foucault, Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori [Marx Üzerine Yorumlar: Duccio Trombadori'yle Yapılan Söyleşiler], İngilizce'ye çeviren: James Goldstein ve James Cascaito, New York: Semiotext(e), 1991, s. 159. Parantez içindeki italikler Foucault'ya aittir, sonrakiler bana aittir.

[39] Foucault, *Power/Knowledge*, s. 132.

[40] Age.

olduğu rahatlıkla söylenebilir. Stratejik söylem hakkında ileri sürülen, siyasi mücadelenin "gönüllere ve akıllara" yönelik bir mücadele, yani *anlamı* kontrol etme yönünde bir mücadele olduğu varsayımı bilhassa yanlış olacaktır. Foucault fırsat buldukça şunu vurguladı: "Sorun insanların bilinçlerini (ya da kafalarının içindekini) değiştirmek değil, hakikatin üretilmesinin siyasi, iktisadi, kurumsal rejimini değiştirmektir."[41] Foucault bu konuda açıktı. Şöyle yazıyordu: "Bazı insanların neden hükmetmek istediklerini, neyin peşinde olduklarını, genel stratejilerinin ne olduğunu sormaya lüzum yoktur. Bunun yerine, süregelen boyun eğdirme düzeyinde, bedenlerimize hükmeden, hareketlerimizi yönlendiren, davranışlarımızı belirleyen bu aralıksız ve kesintisiz süreçler düzeyinde olayların nasıl işlediğini soralım."[42]

Üçüncüsü, Foucault iktidar sorununu söylemin işleyiş biçimlerinin içine yerleştirdiğinden özellikle, modernliğin ve Aydınlanmanın sonucu olan beşeri bilimlere dair söylemler, toplumsal "bütüne" dair söylemler sorunun bir parçasıydı. Foucault insan özü mitinin toplumsal farklılığın üzerini örttüğünü ve öznelliğin normatif olmayan biçimlerinin bastırılmasına yol açtığını ileri sürerek hümanizmi reddetti. Benzer gerekçelerle, nedensel yapılarının ve ilişkilerinin emin bir biçimde bilinebileceği bir "bütünlük" öne sürdükleri için Marksistleri hatalı buldu. Bütünlük söylemi, işçi sınıfı öznesinin Marksist metafiziğine uymayan öznellik biçimlerini ve eylem ve bilgi tarzlarını bastırmak için kullanıldı. Foucault bu gerekçelerle; parçalar ile bütün, tikel eylemlerle uzun vadeli amaçlar arasındaki her düşünceye son verilmesini savundu. Ya da kendi ifade ettiği gibi: "'Toplumun bütünü' tam olarak, ancak yıkılması gereken bir şey olarak düşünülmelidir. Ve o zaman, ancak onun bir daha var olmayacağını umabiliriz."[43]

Dördüncüsü, Foucault, göründüğü kadarıyla bize karşı koyabilecek hiçbir fiili tarihsel durumu göz önünde bulundurmaksızın bizden tikel ve tuhaf bir dizi taktik (göçebelik, dört bir yana dağılma, farklılık vb.) benimsememizi istedi. 4. bölümde belirttiğim

---

[41] Age., s. 133.
[42] Age., s. 97.
[43] Foucault, Language, Counter-Memory, Practice, s. 233.

gibi Foucault Deleuze ve Guattari'nin *Anti-Oedipus*'unu "gündelik yaşamın bir el kitabı ya da kılavuzu" olarak adlandırarak onu bağrına bastı. Foucault bu kılavuzu özetleyerek şöyle yazıyordu:

- *Eylemi, düşünceyi ve arzuları alt bölümlere ayırma ve piramit şeklindeki hiyerarşi aracılığıyla değil, çoğalma, yan yana koyma ve bölünme yoluyla geliştir.*

- *Olumsuzlayıcı Olanın (yasa, sınır, güçten düşürme, eksiklik, boşluk) eski kategorilerine olan bağlılığı bırak. ... Bunun yerine olumlayıcı ve çok sayıda olanı tercih et; farklılığı tekdüzeliğe, toplu hareketleri tekliklere, değişken düzenlemeleri sistemlere yeğle. Yerleşik olanın değil göçebe olanın üretken olduğunu kabul et.*

- *Bir insanın militan olmak için üzüntülü olmak zorunda olduğunu düşünme. ... Devrimci gücü içinde barındıran şey ... arzunun gerçeklikle olan bağlantısıdır.*

- *Siyasi bir pratiği Hakikate dayandırmak için düşünceyi kullanma; sırf spekülasyon olarak, bir düşünce çizgisinin itibarını sarsmak için de siyasi eylemi kullanma. Siyasi pratiği düşünceyi pekiştirmek için, analizi de biçimleri ve ilgi alanları siyasi eylemin müdahalesine yönelik olarak artırmak için kullan.*

- *Siyasetten, bireyin "haklarını" iyileştirmesini talep etme. ... Birey iktidarın bir ürünüdür. İhtiyaç duyulan şey, çoğaltma ve yerinden etme gibi çeşitli kombinasyonlarla "bireyleştirmeyi tersine çevirmektir." Grup, hiyerarşik olarak düzenlenmiş bireyleri birleştiren organik bağ olmamalıdır, aksine bireyleştirmeyi tersine çevirmenin daimi bir motoru olmalıdır.*[44]

Belirli eylem *araçlarını* yasaklayan böyle kati bir mönü stratejik düşünceyle bağdaştırılamaz. Strateji doğası gereği, stratejist

---

[44] Michel Foucault, "Preface" [Önsöz], Gilles Deleuze ve Félix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* [Anti-Oedipus: Kapitalizm ve Şizofreni], Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983 içinde, s. xiii-xiv.

açısından esneklik (yani dinamik, doğaçlamaya dayalı, ampirik bir yaklaşım) gerektirir. Böylece Clausewitz kendi açısından, değişmez yasalara dayalı "eksiksiz bir sistem ve kapsayıcı bir doktrin" oluşturma yönündeki herhangi bir niyeti dikkatli bir biçimde reddeder: Kitaba dayalı reçeteleri uygulayarak savaşı yürüten bir komutan çok geçmeden kendisini ölü bulacaktır.[45] Ancak hiç şüphe yok ki, böyle bir listenin varlığını şaşırtıcı yapan şey onun, Foucault'nun her tür *normatifliğe* (özellikle de kendilerini "önder" ve aydın olarak tanımlayanların yeni normlar koyması) hoşnutsuzlukla yaklaşmasının önünü kesmesidir.

Foucault'nun bu unsurları reddetmesinin madunlar için yarattığı bazı ilave sorunları ele alalım.

Foucault'nun *anlama* dayalı bir siyasete yaptığı saldırı bizi eylemlerimizin önemi ve muhtemel etkisi (özellikle de diğer insanların bu eylemleri nasıl *algıladığı* ve bunlara nasıl tepki verdikleri) hakkında kafa yormaktan alıkoyacaktı. İlgileri ve iradeleri göz önünde bulundurmanın gereksizliği konusunda kesin kararlıydı. Alex Honneth'in gözlemlediği gibi, Foucault "herhangi bir zamanda hakim olan sınıfları ... sistemik süreçlerin sırf taşıyıcıları olarak, yani temelde ihmal edilebilecek bir nicelik olarak" görüyordu.[46] Foucault maalesef, başkalarının "genel stratejisinin" ne olduğunu sormak için toplumu değiştirme mücadelesi vermenin madun bir grup için ne yararı olduğunu asla anlatmadı.[47] Sorun,

---

[45] Faydalı askeri bilgi "bilimsel formüller ve mekanik yöntemler aygıtıyla zorla üretilemez." Clausewitz, *On War*, s. 146. "Bilgi zihin tarafından öyle bir emilmiş olmalı ki o artık neredeyse ayrı, nesnel bir şekilde var olmuyor. Neredeyse diğer bütün sanat ya da mesleklerde bir insan tozlu kitaplardan öğrendiği gerçeklerle işini yürütebilir, ancak bu onun için bir canlılık ya da anlam teşkil etmez. ... Savaşta asla bunun gibi olmaz. Devamlı değişim ve bu değişime yanıt verme gereksinimi komutanı, bilgisinin bütün entelektüel aygıtını yanında taşımaya zorlar" (s. 147).

[46] Alex Honneth, The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory [İktidarın Eleştirisi: Eleştirel Bir Toplumsal Kuramda Düşünceye Dayalı Aşamalar], Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991, s. 195.

[47] "Foucault toplumsal grupların toplumsal iktidar konumlarını sağlamlaştırmaya ve genişletmeye uğraştıkları stratejik düşüncelere pek az ilgi gösterdi." Honneth, *The Critique of Power*, s. 195.

savaşta ve diğer mücadele biçimlerinde "iradenin tepki gösteren canlı bir nesneye yönlendirilmesidir."[48] Düşmanımız da tıpkı bizim gibi, bir iradeye, bilinçli niyetlere sahiptir. Bu yüzden devrimci bir hareketin ya da bir direniş hareketinin önderliğinin son derece akışkan ve dinamik bir eylem alanıyla (yani birinin düşmanının da o anda bir şeyler yaptığı, hareket ettiği bir alan) baş etmekten başka bir *seçeneği* yoktur. Sun Tzu "düşmanın davranışına göre değişiklik yaparak ve kendini buna uyarlayarak zafer kazanma yetisine dahilik dendiğini" yazıyordu.[49] Ancak Foucault dehamızı kullanmak için bize hiç yer bırakmıyor – bu açıdan, sonucunda bir şeyler öğrenebileceğimiz *hatalar yapabilme* olasılığımız için de aynı şey söz konusudur.

Ancak aynı şekilde, Foucault dostlarımızın kim olduğunu bilmemiz konusunda bize yardımcı olamaz: Adaletsizlik, şiddet ve tarifi imkansız acılarla altüst olmuş bir dünyada dostlarının kim olduğunu bilmek (Platon'un *Devlet*'te yer verdiği adalet hakkındaki uzun diyalogunu gündeme getiren sorun) önemsiz bir mesele değildir. Ancak Foucault diğer açılardan üretken olan yazılarında insan halinin dostluk, samimiyet, dayanışma, empati ya da sevgi gibi temel özelliklerine çok az yer verdi. Gerçekten de, Foucault aslında öznelerarasılığa dair düzgün bir kuram geliştirmemiştir – Nietzsche'nin karşılıklı nesneleştirme ve egemen olma felsefesine duyduğu yakınlık dışında. Ne var ki, gerçek ile yalanı, dost ile düşmanı, iyi ile kötüyü birbirinden ayırmak için bir yol olmadan, ezilenlerin yaşam dünyasını (insanlarla, olaylarla, partilerle, ideolojilerle ve yaşamsal öneme sahip tercihlerle dolu canlı bir dünya) nasıl kabulleneceklerini bilmek zordur.

Foucault Duccio Trombadori'ye (Gramscici bir Marksistti ve Foucault'ya düzgün bir siyaset kuramı olmayışıyla ilgili sorduğu eleştirel sorular Foucault'yu savunmaya yöneltti) şöyle söyledi: "Kitleler siyasi ve ahlaki olarak rüştlerini ispatlamışlardır. Onlar bireysel ve toplu olarak tercih yapmak durumunda olan kesimlerdir. ... [Onlar] bir seçim yapmak zorundadırlar."[50] Bir yandan,

---

48 Clausewitz, *On War*, s. 149.

49 Sun Tzu, *The Art of War* [Savaş Sanatı], Boston: Shambhala Books, 1988, s. 113.

50 Foucault, *Remarks on Marx*, s. 172.

yakınlık duyan eleştirmenler Foucault'nun eserindeki bu gibi bölümleri fevkalade radikal, demokratik ve çoğulcu bir siyasetin kanıtı olarak gösteriyorlar. Her şeye rağmen onun kuramında önderler ve yol gösterilenler, insanlara emir veren otoriter tipler yoktur. Marjinalleşmiş öznelerin (mahkumlar, deliler, göçmenler, eşcinseller vb.) boyunduruk altına alınmaları belirli bir sınıf ya da toplumsal çıkarların baskısından değil iktidar-bilgi rejimlerinden kaynaklandığından, aydınlar evrensel ya da stratejik iddialarda bulunmaktan vazgeçmek durumunda kalıyorlar. Foucault'nun yazdığı gibi: "Aydın artık bir danışman görevi görmek zorunda değildir. Benimsenecek proje, taktikler ve amaçlar mücadeleyi verenin sorunudur. Aydının yapabileceği şey analiz araçlarını sağlamaktır ve günümüzde tarihçinin asıl görevi budur. ... 'Yapman gereken şey işte budur!' lafını söylemek kesinlikle onun işi değildir."[51]

Bununla birlikte Gramsci'ye göre, insanları dikkatlice gizlemiş bazı toplumsal olguların bilgisinden feragat etmek onlara büyük bir iyilik yapmayacaktır. O bu yüzden, insanların "ne yapılması gerektiğini zaten bildikleri" şeklindeki hatalı pohpohlamaya karşı çıktı. Eğer insanların ne yapılması gerektiğini bildikleri gerçekten doğru olsaydı o zaman baskı yapıları muhtemelen çabucak ya da kolayca alt edilebilirdi. Bunların o kadar da kolayca alt edilemedikleri gerçeği, üzerine eğilinmesi gereken bir şeydir. Dünyayı değiştirmeye çalışma hissini bir kenara bırakalım, iktidar sosyolojisi ya da siyasi mücadeleler tarihi hakkında pek az insan başlangıç niteliğindeki bir kavrayıştan daha fazlasına sahiptir. Tam tersine, kitlelerin kendilerini ezenlere yakınlık duyması büyük bir olasılıkla daha tipik bir durumdur; zira bir toplumdaki egemen fikirler aynı zamanda o toplumun egemen sınıfının düşünceleridir. Marx ve Engels'in belirttikleri gibi, "üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf aynı zamanda zihinsel üretim araçlarının denetimine de sahiptir."[52] Böylece Gramsci'nin can alıcı ayrımı *chi sa* ("bilenler") ile *chi non sa* (bilmeyenler) arasındaydı. Modern

---

[51] *Quel Corps?* topluluğuyla yapılan röportaj; Eribon, *Michel Foucault* içinde yeniden yayımlanmıştır, s. 62 (vurgu bana aittir).

[52] Marx ve Engels, *The German Ideology* [Alman İdeolojisi], der. C. J. Arthur, New York: International Publishers, 1970, s. 64.

prensin sorumluluğu böyle bir ayrım gerçekte yokmuş gibi davranmak değil, bunun yerine insanları "ayağa" kaldırarak bu sorunu çözmekti. Kilit nokta, Marksizmin "Katolikliğin tam zıttı" olmasıydı; bununla yalnızca şunu kastediyordu:

> *Praksis felsefesi "sıradan insanları" onların ilkel sağduyu felsefesinde bırakmamalıdır, daha ziyade ... onları daha yüksek bir yaşam tasavvuruna yöneltmelidir. Eğer o, aydınlar ile sıradan insanlar arasında ilişki kurulmasına yönelik ihtiyacı ortaya koyuyorsa bu, bilimsel faaliyeti sınırlamak ve kitlelerin düşük bir kesiminde birliği muhafaza etmek amacıyla değil, tam olarak, küçük entelektüel grupların yanında kitlenin de entelektüel gelişimini mümkün kılabilen bir entelektüel-ahlaki blok inşa etmek içindir.*[53]

Dolayısıyla Foucault'nun yaptığı gibi, önderliğe ilkesel olarak karşı çıkmak son derece katı ahlakçı ve potansiyel olarak zararlı bir tavırdır. Sorun, kişinin sanki önderler ve yol gösterilenler varmış gibi davranmasının gerekip gerekmediği değil (bu ayrım veridir), kişinin amacının "bu bölünmenin artık gerekli olmadığı koşulları (devrim yoluyla) yaratmak" olup olmadığıdır.[54] Toplumsal hareketler ne yüzde yüz kendiliğindendir ne de yüzde yüz yönlendirilmişlerdir. Her hareket, her örgüt ister oylama yöntemiyle biçimsel olarak isterse de kişisel karizma ya da nüfuz yoluyla kendi önderliğini geliştirir.[55] Bir harekette "bilinçli" kesimler, yani yol gösteren kesimler, hangi eylem hatlarının izleneceğini, hareketin kendisini nasıl tarif edeceğini, eylemlerin ne zaman ve nerede başlatılacağını, araçlarla amaçlar arasında ne zaman ve nerede bağlantı kurulacağını vb. etkin bir biçimde kararlaştırmak zorunda olan eylemci-aydın bir çekirdek grup daima vardır (şimdiye kadarki anarşist ya da "bütünüyle" demokratik hareketlerde bile).[56] Başka türlüymüş gibi davranmak

---

53 Gramsci, *SPN*, s. 332-333.

54 Age., s. 144.

55 Bakınız Gramsci, Prison Notebooks, der. Buttigieg, 1. cilt, 2. Defter, 75. Bölüm, s. 321.

56 Bakınız Gramsci'nin "Kendiliğindenlik ve Bilinçli Önderlik" hakkındaki kapsamlı yorumları, *SPN* içinde, s. 196-200.

meşru olan ve *meşru olmayan* önderlik biçimleri sorununu hasır altı etmektir. Önemli olan şey modern prensin prens ile halk, önderler ile yol gösterilenler arasındaki ayrımın nihai olarak yok olacağı bir şekilde yol göstermesidir.

İktidarın Abc'sini Öğretmek

Bu bizi sonunda Gramsci ile Foucault'nun siyaset meselesi (*yeni bir normatif düzen* ortaya koymanın olanaklılığı ve arzu edilebilirliği) üzerindeki farklılıklarının en önemli kaynağına götürüyor. Joan Cocks'un gözlemlediği gibi, Gramsci ve Foucault "[muhalif] bir hareketin amacının yeni bir olumlayıcı hegemonik kültür (yeni bir sınıflandırma sistemini, yeni bir hassasiyet bütününü, yeni eylem olanaklarını, yeni davranış normlarını, yeni kurum, kural ve gelenekleri ve hatta yeni bir yasal-siyasal devleti de içerecek şekilde) ortaya koymak olması gerekip gerekmediği konusunda ... zıt konumları ... temsil ediyorlar."[57]

Gramsci'ye göre başarılı bir karşı hegemonya mücadelesi, toplumsal rızanın yeni bir çıkış noktasının, bir sınıf ya da toplumsal grubun toplumun diğer çeşitli unsurlarına yol göstermesi aracılığıyla sabırlı bir biçimde geliştirilmesine bağlıdır. Machiavelli en meşhur metaforlarından birinde prensin sırayla tilki ve aslanın karakterlerini sergilemesi gerektiğini ileri sürdü. Yani önder kurnazlıkla olduğu kadar güçle de yöneterek Centaur'un ("bir yarı-insan ve yarı-hayvan") kişiliğinde bu ikisine uyum kazandırmalıdır. Gramsci bu düşünceyi kendi hegemonya kuramına dahil etti. Ona göre hegemonya hem demokratik rıza ya da eğitime (tilki) hem de zora ve güce (aslan) dayalı anlar içeriyordu. Şunu söyleyebiliriz: Modern prens siyasi tartışmayla, rasyonel söylemle ve bilinç artırmayla meşgul olduğu zaman siyasi mücadeleyi bir "tilki" gibi yürütür; ancak amacı verili bir halka ya da topluma nihai olarak bir dizi yeni norm ve değeri kabul ettirmek olduğu ölçüde bir "aslan" gibi davranır.

Hegemonya aslında tamamıyla demokratik ya da rızaya dayalı araçlarla gerçekleştirilemez; çünkü siyaset sadece bilinç

---

[57] Cocks, The Oppositional Imagination, s. 75.

düzeyinde (özerk ya da pratik aklın mitsel Kantçı düzeyi) değil, aynı zamanda önkoşulsuz olarak, bilinç dışı anlam yapıları düzeyinde de açığa çıkar.[58] Hegemonya yeni bir "ortak yargı" oluşturma stratejisidir. Fontana'nın belirttiği gibi, hegemonik hareket yalnızca, "parçalara ayrılmış bireylerden oluşan ikincil ve parçalı yığını, düşünceleri ve değerleri dünyanın hakim anlayışı haline gelmiş yol gösterici ve hegemonik bir özneye" başarıyla dönüştürdüğü zaman başarıya ulaşır.[59] Hegemonya en nihayetinde, sırf "düşünceler" arasındaki bir mücadele değildir; o aynı zamanda algılama araçları diyebileceğimiz şey üzerindeki bir mücadeledir. Fontana şöyle yazıyor:

> *Gramsci'ye göre gerçeklik algılanan bir şey ve bilgi edinilen bir şey olduğundan; hegemonya, toplumun biçim ve anlam kazandığı ahlaki, kültürel ve ideolojik "prizmalar" ya da "süzgeçler" aracılığıyla, zorunlu olarak tikel bir bilgi yapısının ve tikel bir değerler sisteminin oluşmasını gerektirir. Kendi tikel bilgisini ve değer sistemlerini oluşturmaya ve bunları dünyanın evrensel olarak geçerli ve genel anlayışlarına dönüştürmeye muktedir toplumsal grup ya da sınıf, entelektüel ve ahlaki önderliğe sahip olan gruptur.*[60]

Dolayısıyla hegemonik bir hareket ya da proje, gerçekliğe dair günlük yaşantılarımızı şekillendiren temel *Gestalten* (biçimlendirici ç.n.) ya da algısal yapıları değiştirmeyi başardığı ölçüde (kendi değer ve normları toplumun bütününün temel "ortak yargısı" haline geldiği ve böylece bizzat insan gerçekliğinin "bilişsel ve hislere dayalı yapılarını" daimi olarak değiştirdiği zaman) başarılıdır. Femia'nın tabiriyle, hegemonya "sivil toplumun kurumları" aracılığıyla gerçekleşir; bu kurumların tamamı ise "[insanların] sorunsal toplumsal gerçekliği algıladıkları ve değerlendirdikleri bilişsel ve hislere dayalı yapıları doğrudan ya da dolaylı olarak şekillendirmek için işler." Bu nedenle modern prens "gerçekliğin birbirinden tamamen farklı izlerini birleşik ve istikrarlı bir

[58] Maurice Merleau-Ponty, *The Phenomenology of Perception* [Algının Görüngübilimi], New York: Routledge, 1962, s. 38 ile karşılaştırın.
[59] Fontana, *Hegemony and Power*, s. 32.
[60] Age., s. 140 (vurgu bana aittir). Aynı zamanda bakınız s. 24-25.

bütünlük halinde düzenleyen ve biçimlendiren" kişidir.[61] *Il politico* (siyasi stratejist ya da önder) gerçekliğin "birbirinden tamamen farklı" görüngüsel izlerini birleştirmek zorundadır. Hatta modern prensi *Gestalter* (şekil veren kişi ç.n.) ya da *bir şeye şekil veren aygıt* (gerçekliğin algısal yapılarını şekillendiren –*Gestalten*– ya da düzenleyen özne; bu durum algının bu "düzenlenişinin" ancak Gramsci'nin "fiili gerçeklik" –dünyanın "gerçek varlığı denen şey"– dediği şey temelinde gerçekleştiği anlamı çıktığı sürece geçerlidir) olarak tarif edebiliriz.[62] Kısacası hegemonya daima yeni bir normalliğin kabul ettirilmesidir.[63]

Dolayısıyla modern prensin hareketi ancak, prens toplumun hareketinden tam anlamıyla ayırt edilemez hale geldiği zaman tamamlanır. "*Tikel* grubun gelişmesi ve yayılması *evrensel* bir yayılmanın, 'ulusal' enerjilerin tamamını içeren bir gelişmenin motor gücü olarak düşünülür ve sunulur. Diğer bir deyişle egemen grup, somut olarak kendisine tabi grupların genel çıkarlarıyla koordine edilir."[64] İşçi sınıfının ortak iradesi (*colletiva voluntà*) bir parti olma sürecinde, "evrensel ve mutlak bir duruma gelene" kadar kendi pratik, dünyevi felsefesini yayarak uygarlığın bütününü dört bir yandan sarar.[65] Ya da bu irade bunu, Fontana'nın belirttiği gibi, "parçalara ayrılmış bireylerden oluşan ikincil ve parçalı yığını; düşünceleri ve değerleri dünyanın hakim anlayışı haline gelmiş yol gösterici ve hegemonik bir özneye" başarıyla dönüştürdüğü zaman gerçekleştirir.[66]

---

[61] Age., s. 22.

[62] Bu yüzden hegemonyacı "'olması gerekenin' keyfe bağlı mı yoksa zorunlu mu olduğunu, onun somut bir irade mi yoksa işe yaramaz bir hayal gücü, kuvvetli bir arzu, tatlı bir düş mü olduğunu görme yetisini edinmeye uğraşan kişidir. O kendisini fiili gerçekliğe dayandırır, ancak bu fiili gerçeklik nedir? Durağan ve hareketsiz bir şey midir yoksa sürekli hareket halinde olan ve dengesi değişen güçler arasındaki bir ilişki midir? Gramsci, *SPN*, s. 172.

[63] "Hegemonya, dünyayı yorumlayan ve tanımlayan kabul edilmiş ve 'normal' düşünce ve inanç kümesine dönüştürülmüş bir dünya tasavvurunun formüle edilmesi ve geliştirilmesidir." Fontana, *Hegemony and Power*, s. 20.

[64] Age., s. 181-182 (vurgu bana aittir).

[65] Gramsci, *SPN*, s. 129, eserin içinde birçok yerde de geçiyor.

[66] Fontana, *Hegemony and Power*, s. 32.

Tıpkı Machiavelli'nin "yeni" prensi gibi modern prens de ikili bir karaktere sahip olacaktı. Gramsci'nin tabirini kullanırsak, modern prens oluşma aşamasında "Protestan Reformunun ve Fransız Devrimi[nin] kesişimine denk olacaktı: O, aynı zamanda siyaset de olan bir felsefedir ve aynı zamanda bir felsefe de olan siyasettir."[67] Diğer bir deyişle, prens cesurca, hatta güç kullanarak, hegemonik bloğun "bilinçli" ögesi olarak yol gösterecekti. Ancak o aynı zamanda halkın bir eğitmeni olarak karakterinin erdemiyle, "ahlaki olarak" da yol gösterecekti. Fontana şöyle yazıyor: "Demokratik filozof gerçek anlamıyla halkın hegemonudur, halkı yeni bir yaşam biçimine ve yeni bir pratiğe götüren öğretmen ve rehberdir."[68] *Hapishane Defterleri*'nin en önemli kesitlerinden birinde Gramsci şöyle yazıyor:

> *Modern Prens'in önemli bir bölümü entelektüel ve ahlaki reform sorununa, yani din ya da dünya görüşü sorununa ayrılmak zorundadır. ... Modern Prens entelektüel ve ahlaki bir reformu ilan eden ve örgütleyen kişi olmalıdır ve bundan başka çıkar yolu da yoktur; bu reform aynı zamanda ulusal-halka dayalı ortak iradenin modern uygarlığın üstün, mutlak bir biçimini gerçekleştirme yönündeki bir gelişimi için yaratıcı bir alan anlamına gelmektedir.*[69]

Bu kesitin ileri sürdüğü gibi, karşı hegemonya mücadelesi bir pedagoji biçimi, bir kitlesel eğitim *stratejisi* olarak anlaşılmalıdır. Gramsci'ye göre, her toplumsal grubun diğerlerini kendi dünya görüşü doğrultusunda "eğitmeye" çalışması anlamında, "'hegemonyanın her ilişkisi zorunlu olarak eğitime dayalı bir ilişkidir."[70] İktidarın doğasının anlaşılmasını güçleştirerek başta bulunan gerici ya da liberal hareketlerden farklı olarak modern prens kitlesel eğitim ya da bilinç artırma yoluyla, insanların iktidar konusundaki temel bilgilerini geliştirme yoluyla insanları "ayağa" kaldırmaya çalışacaktı. Gramsci ve diğer radikal önderlerin 1926

---

[67] Gramsci, *SPN*, s. 395.
[68] Fontana, *Hegemony and Power*, s. 31.
[69] Gramsci, *SPN*, s. 133.
[70] Age., s. 350.

yılında Ustica'da (İtalya'nın güneyindeki küçük bir ada) hapisteyken yaptıkları ilk şey, okuma yazma bilmeyen mahkumlar için bir okul kurmak oldu. Müfredatları (ki bunu eğitimsiz yerel memurların ve yoksul adalıların da erişimine sundular) Marx'ın ya da Engels'in eserlerinden değil, temel okuma yazma, matematik, tarih ve Fransızca ile Almanca'dan oluşuyordu. Gramsci hapishaneden yolladığı mektuplarından birinde arkadaşı Piero Sraffa'ya şöyle yazıyordu: "Sıradan mahkumların sokuldukları fiziksel ve ahlaki niteliksizlik durumunu hayal edemezsin." Ona göre yalnızca öğretmek, onun ve diğer siyasi mahkumların "cesaretlerinin kırılmasını" önlüyordu.[71]

Gramsci'nin düşüncesinde çok önemli bir yer kaplayan *hegemonya* kelimesi Yunanca *hegemon* kelimesinden geliyor. Kelime ilk başta birbiriyle ilintili iki anlama sahipti: İlki, yönetenin kim olduğuyla ilgili geleneksel anlamında, "önder" anlamına geliyordu; bununla birlikte, ikincisi, "rehber" olarak yol gösteren kişi, yani yolu arayan ya da "gösteren" kişi anlamındaydı. Yunanca *hegeisthai* (rehberlik etmek ya da yol göstermek) kelimesinin önek konmuş bir hali *exegeisthai* idi, anlamı da birisine karmaşadan çıkması için rehberlik etmek ya da yol göstermekti; buradan da günümüzde kullanılan *exegesis* (bir metnin eleştirel açıklaması ya da yorumu) kelimesine ulaşıyoruz. Gramsci için hegemonik önderliğin hem yönetim anlamında önderlik hem de insanlara karışıklıktan çıkmaları için *rehberlik etmek* (yani toplumsal gerçekliğin önder olmadığı taktirde anlaşılmaz olacak olan kaosundan anlam çıkarmalarını sağlamak) anlamında önderlikten oluştuğunu söyleyebiliriz.

Prens bunu esas olarak, "arka planda" olanın "önemli konumda" yer almasını sağlama mücadelesiyle, yani prens olmadığı takdirde verili, doğal olgular olarak sunulacak toplumsal görüngülerin doğallığını bozarak gerçekleştirir.[72] Sosyalizmin ikinci bir Reform'a benzemesi bu şekilde olacaktır: O, kapitalist iktidarın ayinini halk diline çevirmeye girişecekti ve böylece sıradan

---

[71] Antonio Gramsci'den Piero Sraffa'ya, 2 Ocak 1927, Antonio Gramsci, Letters from Prison [Hapishaneden Mektuplar], der. Lynne Lawner, New York: Harper and Row, 1973 içinde s. 66.

[72] Gramsci, *SPN*, s. 158.

insanlar insan uygarlığını yeniden oluşturmak amacıyla onu anlayabilecek ve kullanabileceklerdi. Modern prens insanlara iktidarı "görmeleri", dolayısıyla onu alt etmeleri için temel okuryazarlık bilgisini öğreterek, onlara karışıklıktan çıkmaları için yol göstermeye girişecekti.[73]

Tıpkı Reform gibi, prensin gelişi insanların kendilerinin bilinç kazanmasını sağlayacaktı: Prens ve halk birbirlerini tamamlayacak ve oluşturacaklardı.[74] Fontana'nın tabiriyle "demokratik filozofun" bu diyalektiğinde kuramcı; halk, prens ve yeni bir siyasi bilgi biçimi arasında "üçlü" bir ilişki kurarak halka prensin alaycı davranış biçimlerini gösteriyor, ama aynı zamanda bizzat Prensin, insanların yeni ve ulusal bir özne biçiminde özerklik kazanmalarını sağlayarak nasıl mükemmel bir şey başardığını gösteriyor. Fontana'nın yazdığı gibi, modern prensin planı, yönetilenlerin ve halkın bilinciyle önderlerin bilincinin karşılıklı olarak birbirlerini artıracağı ve halkın diğer kesimlerine yayılacağı bir biçimde, "sonu olmayan, açık uçlu ve merkezleri aynı bir çemberler sistemi" haline gelmektir; böylece "halkın kendi aydınları üzerindeki etkisi, dünyaya dair daha tarihsel bir biçimde kök salmış ve daha eleştirel bir bilgi ortaya çıkarır ve aydınların halk üzerindeki etkisi halkın kültür düzeyinin yükselmesine ve genişlemesine yol açar." "Demokratik filozof" doğrudan halka hitap eder ve nihai olarak halkın bir parçası olur, böylece yeni bir bilgi ve toplumsal varlık türü meydana getirir.[75] Hitap biçimi "senli benlidir": Senden bana, benden sana karşılıklı bir değiş tokuş.[76]

Pedagojiye Karşı

Gramsci'nin düşüncesi yeni ve olumlayıcı bir kültürün (hatta "yeni bir uygarlığın") kurulmasına yönelikken Foucault, bir top-

---

[73] "Yeni tür entelektüel düşünce ve bilginin toplumsal temellerini ve iktidarı gözler önüne serip açığa çıkarırken, aynı zamanda bu açığa çıkarma süreci eleştirel bir bilgi türü yaratıyor." Fontana, Hegemony and Power, s. 28.

[74] Age., s. 147.

[75] Bakınız age., s. 99-115.

[76] Age., s. 102.

lumsal düzen türüyle diğeri arasında normatif ayrımlar çizilebileceği konusunda son derece şüpheliydi. Bu nedenle, Gramsci'nin *aksine*, Foucault yalnızca "bilenlerle" bilmeyenler, "öğretmenler" ile "öğretilenler" arasında bir ayrım yapmamakla kalmadı; aynı zamanda, tam da pedagoji kavramının ortadan kaldırılması gereken bir "hakikat rejimi" içerdiği gerekçesiyle, tam anlamıyla eğitim pratiklerine *karşı* yazılar yazdı. Bu açıdan iyi bir topluluk içindeydi. Deleuze ve Guattari aynı konumu savunuyorlardı; Jean François Lyotard da "pedagojinin tamamının, 'siyasi' örgütlerin iç ve dış ilişkilerinde yer alanlar da dahil olmak üzere baskıda ... payı olduğunu" ileri sürerek "gayri-pedagoji" dediği şeyi savundu.[77]

Postyapısalcıların pedagojiye ve önderliğe karşı açıkça ilan ettikleri düşmanlık, kuramda kurgusal ve "barok" belirtilerin ortaya çıkmasındaki kilit bir etmendi. Kültürel incelemeler eleştirmenleri, düşünceleri sıradan halkın erişimine sunarak kuramı "halk diline" çevirmek yerine kitle kültürünün dilini seçkin Latince'ye çevirmeyi tercih ettiler. Eğer Gramscici aydın, halka prenslerin davranış biçimlerini öğreterek onu içinde bulunduğu karışıklıktan çıkarmaya çalışan bir *exegete* ise, postmodernistlerin de "*eisegetes*" (karışıklık tohumları ekerek ve gerçek toplumsal ilişkilerin üzerini örterek halkı *yanlış* yönlendiren aydınlar) olduklarını söyleyebiliriz. Mevcut binlerce örnekten bir tanesini vermek gerekirse: Laura Kipnis *Hustler* dergisinin (ABD'nin belki de en açık kadın düşmanı, ırkçı ve anti-Semitik yüksek tirajlı porno dergisi) burjuva normlarını ve değerlerini hicvettiğinden dolayı (kendi tabiriyle) "karşı hegemonyacı" olduğunu ileri sürmek için en aşırı ve ayrıntılı kuramsal araçları kullandı. Ancak orta sınıf değerlerine ("beğenilerine") karşı bir işçi sınıfı saldırısı barındırdığından dolayı *Hustler*'ın "karşı hegemonyacı" olduğunu ileri

---

[77] Jean-François Lyotard, "Nanterre, Here, Now" [Nanterre, Burada, Şimdi], *Political Writings*, çevirenler: Bill Readings ve K. P. Geiman, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, s. 59. Foucault gibi Lyotard da aydınların eğitmeye çalışmaması gerektiğini, bunun yerine "savunmaya dayalı ve yerel müdahalelerle" yetinmeleri gerektiğini ileri sürdü. Lyotard, "The Tomb of the Intellectual" [Aydının Mezarı], age. içinde, s. 7.

sürmek, "küçük adamı" desteklediğinden ve ulusal birlik için Alman işçi sınıfına yöneldiğinden dolayı Hitler'in komünist olduğunu ileri sürmeye benzer.[78] Foucault'yu sert bir biçimde eleştiren olgun çağındaki Edward Said'in belirttiği gibi: "Postmodernizm, söylem analizi, Yeni Tarihselcilik, yapıbozumculuk, neo-pragmatizm gibi kültler onları* her şeyden koparıyor; tarihin ve kişisel sorumluluğun vahametiyle ilgili şaşırtıcı bir ağırlıksızlık hissi kamusal meseleler ve kamusal söylemler üzerindeki dikkati dağıtıyor. Sonuç, tam da toplum bir bütün olarak bir yön ya da uyumdan yoksun bir biçimde sürüklenmekte iken, tanıklık etmesi oldukça moral bozucu olan bir tür bocalamaydı."[79]

Foucault'nun "gayri pedagojik" bakış açısı tabiri caizse *Croce*ci idi. Fontana'nın Machiavelli ve Gramsci hakkındaki hayranlık uyandıran incelemesi *Hegemonya ve İktidar*'da gösterdiği gibi, Benedetto Croce Protestan Reformunun, kitlelerin tarihe girişini (kültürel ve sosyoekonomik ayrımları ortadan kaldırmasını) gösteren düşük nitelikli manzarasıyla, İtalyan Rönesans'ının (Croce bu Rönesans'ı Avrupa uygarlığının ilerlemesinin doruk noktası olarak görüyordu) yanına bile yaklaşamayacağını düşünüyordu. Croce'ye göre, Rönesans'ın büyüleyici estetiği ve siyasi başarıları, kendilerini sıradan halkın kültüründen etkili bir biçimde uzak tutmuş olan burjuva entelijensiyasının "yüksek kültürünün" bir ürünüydü. Dolayısıyla Croce'nin Rönesans'tan çıkardığı ders evrensel hakikate yalnızca, tarihsel gereklilikten ve sıradan halktan arınmış olan bu tarz tarafsız, "katışıksız" bir felsefenin yaklaşabileceğiydi. Kitle eğitimi düşüncesi karşısında dehşete düşen Nietzsche gibi, Croce de böylece "ayrıların diyalektiği"

---

[78] Laura Kipnis, "(Male) Desire and (Female) Disgust: Reading Hustler" [(Eril) Arzu ve (Dişil) Tiksinti: *Hustler*'ı Okumak], *Cultural Studies* [Kültürel İncelemeler], der. Lawrence Grossberg, Cary Nelson ve Paula Treichler, New York: Routledge, 1992 içinde, s. 373-391.

* Aydınları (ç.n.)

[79] Edward Said, *Culture and Imperialism*, New York: Random House, 1993, s. 303 (Edward Said, *Kültür ve Emperyalizm*, çeviren: Necmiye Alpay, İstanbul: Hil Yayınları, İkinci Baskı, Aralık 2004).

dediği şeyi (yani bir yanda aydınlar diğer yanda ise kitleler için ayrı pratik alanları) savundu.[80]

(*Hapishane Defterleri*'nin önemli bir bölümünü Croce'nin siyaset ve tarih felsefesindeki ciddi hataları göstermeye ayıran) Gramsci farklı bir görüş ortaya koyuyordu. Uygarlık tarihinde gerçekten önemli bir olay olarak duran şey Rönesans (onun estetik başarıları dar bir kültürel ve toplumsal alanla sınırlı kaldı: Yalnızca entelektüel bir elitin işine yarayan bir "yeniden doğuş") değil Reform'du. Luther ve Calvin gibi aydınlar Katolik Kilisesi'nin iktidar ve ideoloji üzerindeki tekelini yıkarak ve halk ile "daha ileri" düşünceler arasında arabuluculuk yaparak Aydınlanma'ya, Fransız Devrimi'ne ve on dokuzuncu yüzyıldaki sosyalist ve demokratik hareketlere giden yolu açtılar.[81] Dolayısıyla Reform, "yüksek" bir kültür ve ideolojinin kitlelere nasıl yayılabileceğinin tarihsel örneğini oluşturuyordu. Luther demokrat olmamasına rağmen, her insanın kendi kendisinin rahibi olduğunu ileri sürerek, sıradan insanlara bizzat kendilerinin de Tanrıyla konuşmaya yetkili oldukları hissini verdi. Özerk aktörler olarak, Katolik Kilisesi'nin aracılığı olmadan inanç alemine katılabileceklerdi.[82] Böylece Gramsci modern prensi "yeni bir rahibe" (halka iktidarın özelliklerini *öğreterek* sosyalizm "dinini" yayacak bir önder) benzetiyor – Machiavelli'nin "Prensini" "yeni Prens" olarak adlandırdığı üslubun büyük ölçüde aynısı.[83]

Bununla birlikte Croce *Prens*'i, siyaseti etikten ve hakikat alanından ayırma zorunluluğunun gösterilmesi olarak gördü.[84] Croce'ye göre politik yaşam daima, (Fontana'nın sözleriyle) "kendi çıkarlarını gözeten bireylerin iktisadi ve arzulara dayalı çıkarlarının yönlendirilmesi ve denetlenmesi gibi bir özel alana

---

[80] Foucault, *The Order of Things*, s. xviii (vurgu Foucault'ya aittir).

[81] Bakınız Fontana, *Hegemony and Power*, s. 35-51.

[82] Age., s. 36-37.

[83] Femia, Gramsci's Political Thought, s. 138.

[84] "Bu nedenle siyasi bilgi, doğası gereği kendi içinde herhangi bir amaç ya da niyet içermeyen bir tekniğe ve araca indirgeniyor: O bir araç ve teknik olarak, etik ve ahlaki açıdan nötrdür." Fontana, *Hegemony and Power*, s. 58.

sahip olan bir etkinlik ve sanat olarak kalacaktı."[85] Croce felsefi ve derin düşünceyi politik yaşamın "araçsal" alanından koruyarak, bilginin *chi sa* ile *chi non sa* arasında iki kola ayrıldığını kabul etmişti. Croce esas olarak Augustine'in *Cennet*'ini "Hegelcileştirerek", kuramsal ve pratik alanların birbirine zıt olduğunu ya da pratiğin ve derin düşüncenin birbirlerini belirleyemeyeceğini değil, bu ikisinin bir arada bir "ikilik-bütünlük" oluşturduğunu ileri sürdü. Croce aynı zamanda, pratiğin bir biçimi olarak emeği (iktisadi faaliyet) dışarıda bıraktı ve evrensel tinin başat aracı olarak bireyi topluluğun önüne koydu.[86] Croce "devlet (yeryüzündeki topyekun savaşın sonucu ve çaresi olarak düşünülür) ile tinsel-etik alan ('gerçek' adaletin hüküm sürdüğü alan olarak görülür) arasındaki Hıristiyan ve Augustineci geleneksel ayrımı" yeniden canlandırarak, çalışan sınıfları "iştahlı" bir çıkar grubuna, görünürdeki kaderi daimi bir cahillik konumunda ve kendisinin üstünde kabul edilenlere boyun eğme durumunda kalacak olan bir özneye başarıyla indirgedi.[87]

Bu noktada Foucault'ya geri dönelim. Bir önceki bölümde Foucault'nun toplumsal değişim kuramını güçlü bir Hegelci idealizm eğiliminin beslediğini ileri sürdüm. Ona göre tarih sayısız, yüzeysel görünümleri ve "tekillikleri", kendiliğinden ortaya çıkan olayları (bu olayların anlamı herhangi bir anlatıya ya da bir anlatı dizisine indirgenemez ve bunların hareketi önceden tahmin edilemez ya da yönlendirilemez) sürekli olarak döndürüp duruyordu. Görünüşe göre, Paris'teki ayaklanmalardan İran Devrimi'nin başkaldırısına kadar zamanının kitle hareketlerinden etkilenmiş olan Foucault "kendiliğinden" bir siyasi eylem konumunu dile

---

[85] Age., s. 57.

[86] Benedetto Croce, *Philosophy of the Practical: Economic and Ethic* [Pratiğin Felsefesi: İktisadi ve Etik], New York: Biblo and Tannen, 1967, ilk olarak 1913'te yayımlandı, s. 304; özellikle bakınız s. 293-305. Aynı zamanda bakınız Benedetto Croce, "In Praise of Individuality" [Bireyselliğin Övgüsü], *My Philosophy, and Other Essays on the Moral and Political Problems of Our Time* [Felsefem ve Günümüzün Ahlaki ve Siyasi Sorunları Hakkındaki Diğer Denemeler], Londra: George Allen and Unwin, 1949, s. 180-207.

[87] Fontana, *Hegemony and Power*, s. 60.

getirerek önderlik ve stratejiden uzak durdu.[88] Croce de evrensel ve tarafsız bir bilginin özerkliğini haklı çıkarmak için Hegel'e yönelirken, Foucault tam da evrensel hakikatin olabilirliğini reddetmek (ama aynı zamanda kendi "arkeolojisinin" özerkliğini haklı çıkarmak) için Nietzsche'ye bel bağladı. İki durumda da kuramsal sonuç birbirinin aynısıydı: Siyasetin kaderci ve esas olarak "trajik" anlayışı, yani bütün "bilinçli" ögelerin etkisini ortadan kaldıran ve politik yaşamı etik öneminden sıyıran bir anlayış.

Son zamanlarda postyapısalcı eleştirmen Wendy Brown belki de farkında olmadan dikkatimizi Croce'nin siyaset anlayışıyla Foucault'nun siyaset anlayışı arasındaki gizli entelektüel yakınlığa çekti. Brown *Tarihin Dışındaki Siyaset*'te modernliğin üstanlatılarının tükendiğini, solun devrimin ve özgürleşmenin eskimiş ve nostaljik görüşlerine sadık kalmasının artık yararsız ve gerici olduğunu ileri sürüyor. Brown Nietzsche'nin genealojik yöntemini sosyalizme, feminizme ve kimlik siyasetine karşı (yani kendisini solcu olarak tanımlayan birinden bekleneceği üzere kapitalizme, ataerkilliğe, ırkçılığa ya da diğer yavan toplumsal

---

[88] Gramsci ile Foucault'nun praksis anlayışları arasındaki farklılıklar bir dereceye kadar radikal toplumsal ve siyasi düşüncedeki kendiliğindencilik ile iradecilik arasındaki gerilimden okunabilir. Buharin, Rosa Luxemburg ya da Anton Pannekoeck gibi "kendiliğindenciler" determinizmin ya da radikal popülizmin ya da her ikisinin bir biçimine sadık kalıyorlar ve (kitlelerin patronlarını yerlerinden etmek için girişeceği ayaklanmaları "kendiliğinden" oluşturmak için kapitalizmin doğasında bulunan çelişkilere az çok bel bağlanabileceği düşüncesiyle) güçlü bir önderliğe olan gereksinimi ve isteği reddediyorlardı. Diğer yandan Karl Kautsky ya da Vladimir Lenin gibi "iradeciler", doğru ve güçlü bir siyasi önderlikle neredeyse bütün tarihsel krizlerin ezilenlerin lehine çözülebileceğini ileri sürüyorlardı. Sosyalistler iradeciliğe yönelirken anarşistler kendiliğindenciliğe yöneldi. Bununla birlikte anarşistler zaman zaman (örneğin Mihail Bakunin) bir tür önderlik ya da yönlendirmeyi kuramlarının arka kapısından sokarlarken bazı sosyalist kuramcılar (örneğin Cornelius Castoriadis) önderlikle proletaryanın özerkliğini uzlaştırmaya giriştiler. Chamsy Ojeili, "The 'Advance Without Authority': Postmodernism, Libertarian Socialism, and Intellectuals" ["Otoritesiz İlerleme": Postmodernizm, Liberter Sosyalizm ve Aydınlar], *Democracy and Nature 7*, no.3, Kasım 2001. Bu eksende, Foucault anarşizme ve kendiliğindenciliğe, (alenen bir sosyalist olan) Gramsci ise iradeciliğe daha yakındı.

formasyonlara karşı değil) bir silah gibi kullanarak, çağdaş siyaset kuramcılarını toplumsal hareketlere safça ve büyük ölçüde göklere çıkararak yaklaştıklarından dolayı hatalı buluyor; bu toplumsal hareketlerin geçmişteki tarihsel travmalara karşı besledikleri *hınç* ya da intikam güden, "incinmiş bağlılıklar" onları ileriye doğru hareket etmekten (yani gerçek eleştirel düşünce için gerekli olan bir tür bilişsel mesafeyi kat etmekten) alıkoyuyor.

Brown *başıboş* bir siyaset kuramına yönelik görüşünü desteklemek için dikkate değer bir biçimde, Croce'nin Hegelci tarih felsefesine yüzünü çeviriyor. Brown şöyle yazıyor: "Croce'nin politik yaşam ile entelektüel sorgulama arasında gerçek ve mecazi bir ayrım olduğu savı hem zengin bir ahlaki siyasi görüşün yenilenmesi hem de günümüzdeki entelektüel ve siyasi formasyonların birbirlerine bulaştırdıkları ahlakçılığın dinmesi için olanaklar sunuyor."[89] Brown, Croce'nin "fevkalade bir küçük deneme" olarak tanımladığı "Siyaset ve Ahlak" (1941) adlı eserinden uzun uzadıya alıntı yaparak şunları yazıyor:

> *Kuram ile pratik, siyaset felsefesi ile siyaset arasındaki ayrıma büyük bir özenle dikkat çekme konusunda neden ısrarcı oldum? Cılız bir biçimde ve vakitsizce ileri sürülen bir felsefeyle, filozofları alçakgönüllü olmaya ve zaten yeterince karışık olan politik yaşamı karışıklığa itmemeye davet etmek için mi? Elbette evet. ... Ancak her şeyden önce bunun tam tersi bir arzuyla, yani tarihsel yargıya pratik siyasetin bulaşmasını (tarihsel yargıyı hoşgörü ve dürüstlükten mahrum bırakan bir bulaşma) engellemek için harekete geçtiğimi itiraf ediyorum.*[90]

Brown başka bir çalışmasında da benzer bir biçimde, Croce'nin pratik siyasetin kuramsal düşüncenin bir "bulaşığı" olduğu şeklindeki görüşünü yineliyor:

> *Siyaset kuramı eğer olaylara karşılık üreterek tuzağa düşerse ... entelektüel yaşamdaki ayırt edici önemini ve hatta politik yaşama sunduğu şeyleri kaybetme yönünde büyük bir risk taşır. ... Günümüzdeki tiranlığı ya da belirlenmişliği ortadan*

[89] Brown, *States of Injury*, s. 42.
[90] Benedetto Fontana, aktaran age., s. 42.

kaldırma ve gelecekteki olası olayların menzilini genişletme yetisine sahip bir sorgulama alanı olarak kapasitesini sınırlama riski taşır. O aynı zamanda siyasi düşüncenin yerine siyasi konumları koyma riski, bu suretle de bugünün koşullarını sorgulama kapasitesini feda etme riski taşır. Bu durum genişleyen siyaset kuramının politik yaşamdan bir kaçış gerektirdiği anlamına gelmez. Ancak bu pekala, politik yaşamın kuramlaştırılmasının o politik yaşam içinde hareket etmekten ayırt edilmesini gerektirir: Bu, eylemin kuramla ilişkilendirilmesini reddetmek anlamına gelmekle kalmaz, aynı zamanda birinin diğerinden daha üstün olduğu, ya da siyaset açısından birinin diğerinden daha önemli olduğu düşüncesinin reddedilmesi anlamına da gelir.[91]

Brown sadece, siyaset kuramcılarının günümüzdeki olaylara fevri bir biçimde karşılık verilmesine karşı çıkmaları gerektiğini söylemiyor – bu, akla yatkın bir görüştür. O daha ziyade, günümüzdeki *herhangi* bir siyasi mesele hakkında onların kuramcı olarak işin içine girmekten de vazgeçmeleri gerektiğini söylüyor. Gerçekten de ampirik meselelerin iyi eğitilmiş uzmanlara bırakılması gerektiğini üstüne basa basa belirtiyor. Brown Avrupa'daki komünizm sonrası siyasi düzenin karmaşalarından bahsederken şunları yazıyor: "1989'daki ve sonrasındaki olayların gerçek analizini neden ilgili dillere hakim olanlarla konuyla ilgili tarihsel, iktisadi, siyasi ve kültürel formasyonlar hakkında bilgi sahibi olanlara bırakmıyoruz?"[92] Bu mantıkla gidilirse, sıradan insanlar bu meseleler üzerinde muhtemelen derinlemesine araştırma yapamazlar. Zira, kadrolu bir siyaset profesörü bu tür olaylar hakkında fikir beyan etmeyi uygun bulmazsa eğitimsiz halkın daha ne kadar vasıfsız olacağını varın siz düşünün.

Brown, Croce'nin apolitik idealizmine hayat verdikten sonra Croce'yi Foucault'yla ilişkilendiriyor. "Eleştirel düşüncenin önemini, konum belirlemekten, siyaset üretmekten ya da eylem planı hazırlamaktan [ayırt etmesi]" nedeniyle Foucault'yu gökle-

---

[91] Wendy Brown, "The Time of the Political" [Politik Olanın Zamanı], *Theory and Event 1*, no.1, 1997 (vurgu bana aittir).

[92] Age.

re çıkarıyor.[93] Ancak bu bütünüyle doğru değil. Foucault tarihsel olayları açıklamak için sık sık yorumda bulundu (ve bunu tam da Brown'ın bizi uyardığı hatalı yollarla yaptı). Yine de Brown, Fransız tarihçiyle İtalyan filozof ve eleştirmen arasında bir bağ sezerek yanlış bir düşünceye kapılmadı. Onun kuram ile pratik arasındaki herhangi bir diyalektiği kesin olarak reddetmesi, Croce'ye değil Foucault'ya daha doğrudan bir biçimde dayanıyordu. Brown'ın Foucault okumasından edindiği şey, Foucault'nun *stratejiyi* gerçek bir felsefi düşünce dalı olarak reddetmesiydi. Çünkü, düşüncesi *civitas dei* ile *civitas terrena* arasındaki (yani bir yanda Tanrının egemenlik sahasının birbirinden ayrı alanları –tinsel, ahlaki ve dinsel düşünceye dayalı– ile diğer yanda dünyevi otorite ve iktidar arasındaki) Augustineci ayrımın sınırlarına bir geri dönüşü temsil eden Croce gibi, Foucault da bilgi dalları arasında bir ayrım olduğunu kabul ediyor.

Talihin Tersine Çevrilmesi

Carl Von Clausewitz *Savaş Üzerine* adlı eserinde, "amaçların ve araçların doğasını incelemek ... kuramın görevidir" diye yazar.[94] Radikal toplumsal ve siyasi hareketler on dokuzuncu yüzyılın ortalarından yirminci yüzyılın ortalarına kadar modern stratejinin kurucusunun bu vecizesini ciddiye aldılar. Sol söyleme stratejik meseleler hakimdi; örneğin radikaller devrimlerin *nasıl* meydana geldiği, onların neden başarısızlığa uğradığı ve onları gerçekleştirmeye yönelik fırsatların nasıl iyileştirilebileceği sorunuyla boğuşuyordu. Marx ve Engels Avrupa'da gelişmekte olan demokratik devrimci hareketlerin bakış açısından uluslararası ilişkiler, savaş ve siyasal iktisat konularında çalışma yürüttüler: Engels bilhassa askeri işler ve stratejik doktrin konularında uzmandı ve savaşın ayrıntılı ve teknik mevzuları üzerinde olağanüstü derecede yetkin olduğunu ispatladı; Marx uluslararası

---

[93] Wendy Brown, *Politics Out of History* [Tarihin Dışındaki Siyaset], Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2001, s. 42-43.
[94] Clausewitz, *On War*, s. 142.

askeri ve siyasi işler üzerinde bol miktarda yayına imza attı.[95] Yirminci yüzyılın başında Lenin Clausewitz'in yazılarını inceledi. Hem o hem de Troçki Sovyet Devrimi boyunca ve Bolşevik yönetimini pekiştiren iç savaş sırasında oldukça hünerli birer stratejist ve taktikçi olduklarını kanıtladılar.[96] Bir sonraki yüzyılın geri kalan kısmı boyunca devrimci aydınlar, Clausewitz'in Afrika, Asya ve Latin Amerika'daki somut siyasi hareketlerle ilgili stratejik düşünce ortaya koyan tavsiyesine kulak astılar. Yirminci yüzyılın sonuna gelindiğinde üçüncü dünyadaki sömürgecilik karşıtı mücadeleler (ki bunların tamamı stratejik doktrin tarafından şekillendirildi) Avrupa'nın emperyal ve sömürgeci sistemini paramparça etmişti.

"İleri" ya da aşırı gelişmiş kapitalist toplumlarda durum farklıydı. Oralarda, II. Dünya Savaşı'ndan sonra baskının ideolojik ve kültürel üstyapıları giderek karmaşıklaştı ve stratejik kuram zayıf düştü. Bunun önemli ama tek bir istisnası ABD'deki yurttaşlık hakları hareketiydi; siyahların gözle görünür ayrımcılık kurumlarıyla ve devlet destekli terörle karşı karşıya kaldığı Güney'deki vaziyet bu harekete stratejik (Gandici) bir yönelimi az çok kabul ettirdi. Ancak başka yerlerde (ABD'de olduğu kadar Batı Avrupa, Japonya ve diğer bazı yerlerde de) savaş sonrasındaki liberal, ataerkil, kapitalist düzen öyle etkileyici toplumsal denetim mekanizmaları (Herbert Marcuse *Tek Boyutlu İnsan*'da –1964– bunu ürpertici bir biçimde, totalitarizmin ince, batılılaştırılmış bir versiyonu olarak tarif etti) geliştirmişti ki geleneksel stratejik

---

[95] Marx'ın Kırım Savaşı'yla ilgili *New York Tribune*'de yaptığı etkileyici gazete haberleri o gazetenin okurları tarafından olumlu karşılandı. Bakınız Sigmund Neumann, "Engels and Marx: Military Concepts of the Social Revolutionaries" [Engels ve Marx: Toplumsal Devrimcilerin Askeri Görüşleri], Makers of Modern Strategy [Modern Stratejinin Yaratıcıları], der. E. M. Earle, Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1952 içinde, s. 154-171.

[96] Bakınız Raymond Aron'un "Clausewitz'in Yorumlayıcısı Olarak Lenin" başlıklı tartışması: Raymond Aron, Clausewitz: *Philosopher of War* [Savaş Filozofu], Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1985, s. 266-277. Aynı zamanda Edward Mead Earle, "Lenin, Trotsky, Stalin: Soviet Concepts of War" [Lenin, Troçki, Stalin: Savaş Hakkında Sovyet Görüşleri], *Makers of Modern Strategy* içinde, s. 322-364.

kuramlar bunların karşısında modası geçmiş olmasa da son derece yetersiz kaldı. Savaş sonrasındaki iktisadi büyüme ABD'deki örgütlü emeği bir durgunluğa iterken, Batı Avrupa'da ise militan emek giderek güçlenen ama aynı zamanda bürokratikleşmiş ve teknokratik işçi partilerine ve sosyal demokrat partilere (ki bunlar 1980'lere gelindiğinde kendilerinden daha muhafazakar olan benzerlerinden neredeyse ayırt edilemez hale gelmişlerdi) yöneldi. Diğer şeylerin yanında, kitle tüketiminin, güçlü bir orta sınıfın ve "gösteri toplumunun" yükselişi birçok sıradan insanın en azından bilinçli bir düzeyde benimsediği iktisadi ve toplumsal bir sisteme sunulacak "kesin" alternatifler için Batıdaki radikallerin sağlam kanıtlar ileri sürmelerini zorlaştırdı.

Şurası bir gerçek ki, daha sonra ikinci dalga feministler ve eşcinsel haklarını savunan eylemciler cinsel baskıya ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğine karşı mücadele ederken taktik bir deha sergilediler.

Ne yazık ki bunu takip eden yıllardaki olaylar, dağılmaya ve "farklılığa" dayalı bu "yeni" yaklaşımın mevcut iktidar yapılarını parçalamak için tek başına yeterli olacağı yönündeki bütün gerçekçi umutları dağıttı. 1990'lara gelindiğinde, Foucault'nun tabiriyle "süreksiz, tikel ve yerel eleştirinin şaşırtıcı etkisi" yirmi yıl önceki kadar şaşırtıcı görünmüyordu.[97] Gerçekten küresel bir etki alanına sahip olan dönüştürücü bir hegemonik siyasi projeyi harekete geçirmeyi başaran sol değil, siyasi ve dinci sağ idi.

Böyle bir adımı solun değil sağın atması kısmen, praksise dair *hegemonik*, yani stratejik bir anlayışı bizzat solun reddetmesinden kaynaklanmaktadır.[98] Eksik olan şey, güçsüzlerin dağınık ve yalıtılmış hareketlerini uyumlu bir bütün halinde örgütlemeye istekli olan ve örgütleyebilecek etkili bir önderliktir. 1990'ların başında Amerikalı bir eylemci şu gözlemde bulunuyordu: "Solda siyasi önderliğin eksikliği son derece çarpıcıdır. Ulusal açıdan pek az önemli şahsiyete, dar sektörel meselelerin ötesine geçen çok az öndere sahibiz. Sol bunun neden böyle olduğunu sormak

---

[97] Foucault, *Power/Knowledge*, s. 80.

[98] Bakınız Stuart Hall, *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left* [Yeniden Yapılanmanın Çetin Yolu: Thatcherizm ve Solun Krizi], Londra: Verso, 1988.

zorundadır. ... Bizimkisi gibi geniş ve karmaşık bir toplumda, çok miktarda birikmiş sorunu da göz önünde bulundurduğumuzda, kenetleyici siyasi eylemi esinlendirecek entelektüel, ahlaki ve siyasi kişiliklere ihtiyacımız olacaktır."[99] Soldaki birçok insan önderliği reddetmeye ve *stratejik* yönelimi (yani mevcut düzene karşı anlamlı bir alternatife ve bu alternatife ulaşmak için gerekli olan somut amaçlara dayalı bir düşünceyi) ihmal etmeye devam ettiği sürece toplumsal hareketler krizden krize yalpalamaya devam edecektir.

Bu arada, kuramın kullanım değerinin uğradığı erozyon bazı eleştirmenlerin Machiavelli ve Gramsci'yi baş aşağı çevirmelerine yol açtı; örneğin bunlar aracılığın imkansız olduğunu ve toplumsal bütünün artık anlamlı bir tanıma bağlı olmadığını ileri sürmek için *virtù* ile *fortuna* arasındaki ilişkiyi tersine çevirdiler. Örneğin Foucaultcu kültürel incelemeler eleştirmeni Kirstie McClure, aydınların "dünyadaki hakikat" hakkında bir şeyler ortaya çıkarma çabasına yönelik modası geçmiş hevesten vazgeçmelerini talep ediyor. Dolayısıyla "nedensellik içeren kapsamlı bir kuram", bir "hakikat" kuramı ve "pratik zorunlulukların bir garantörü, araçsal eylem için geçerli sebep bulan bir şey ve yetkin bir dayanak" olarak hizmet edebilecek bir kuram arayışına direnmeliyiz.[100]

Böylece postmodernistler siyasetimizdeki "yönlendirici" ve aktif ögeyi bastırmaya ya da ortadan kaldırmaya devam ediyorlar. Böyle yaparak, *chi sa* (toplumsal krizlerin gerçek kökenleri hakkında en azından bir miktar bilgiye sahip olanlar) üzerinde *chi non sa*'yı (bu bilgiye sahip olmayanlar) eğitmemeleri için ince ama açık bir baskı uyguluyorlar. Sadece görünürde cereyan eden bu popülizm eleştirel entelijensiyanın dar, kozmopolit, hizipçi bir alanla sınırlanmasına yol açarken, aynı zamanda insanları hem iktidarın mekanizmaları hem de bu iktidara meydan okumak için (muhakkak ki doğruluğu tartışılsa da) denenmiş tarihsel yöntem-

---

[99] Chester Hartman, "Nineteen Perspectives for the Left" [Sol İçin On Dokuz Perspektif], *The Progressive*, Kasım 1990, s. 18.

[100] Kirstie McClure, "The Issue of Foundations" [Dayanak Sorunu], *Feminists Theorize the Political* [Feministler Siyasal Olanı Kuramlaştırıyor] der. Joan Scott ve Judith Butler, New York: Routledge, 1992 içinde, s. 364-365.

ler hakkında daimi bir cahillik içinde bırakıyor. Ancak postmodernistlerin tavsiyesini dikkate alacak olursak, hava durgunken barajı sağlamlaştırma, setler inşa etme ve insanları daha yüksek zeminlere götürerek onları ileriye hazırlama fırsatını ihmal eden prense benzeriz. Böylece irademizi şansın ve talihin işleyişine teslim etmiş ve dünyanın geleceğini vicdandan ve insanlıktan kesinlikle en çok yoksun olanların ellerine bırakmış oluruz.

6 POSTMODERN PRENS

Gramsci'nin modern prens kuramı bize, görünür olmayan bir eylemin *muğlak* bir eylem, hiçbir şey ifade etmeyen bir hareket olduğunu anımsatır. Politik yaşam dediğimiz şeyin önkoşulu, görünür olma alanında bir diğerinin karşısında potansiyel eşitler olarak görünme yetimizdir. Eylemlerimiz ancak görme ve görülmeye dayalı görüngüsel zeminde anlam kazanır ve başkalarına karşı anlaşılır hale gelir. Böylece Machiavelli *Prens*'te şu yorumda bulunmuştur: "İnsanlar genellikle, ellerinden ziyade daha çok gözleriyle bir yargıya varırlar; çünkü herkes görebilir ancak pek az kişi hissedebilir."[1] Hannah Arendt'in gözlemlediği gibi, politik yaşam "tamamıyla, şeylerin korunaklı var oluşun karanlığından görünür olduğu bir kamusal alanın varlığına ... dayanır."[2] Gerçeklik dediğimiz şey "başkalarının varlığıyla, onun herkese karşı görünür olmasıyla sağlanır ... ve bu görünüşte eksik olan her ne varsa kendimizin içinden ve dışından bir rüya gibi, ama gerçeklikten yoksun bir biçimde gelip geçer."[3] Görünür olmayan eylem *politik* eylem değildir.

Bu nedenle, madunların politik olarak "var olabilmeleri" için öncelikle belirli bir şekil kazanmaları zorunludur. Gramsci böylece modern prensi "ortak bir iradenin ... *somut bir biçim* almaya başladığı toplumdaki bir organizma, karmaşık bir öge" olarak tanımlıyor.[4] Onlar ancak, kendilerini "vaziyetin elverişli olduğu

---

[1] Niccolò Machiavelli, *The Prince* [Prens], Peter Bondanella ve Mark Musa (der.), *The Portable Machiavelli* [Portatif Machiavelli], New York: Penguin, 1979 içinde, s. 135.

[2] Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago: University of Illinois Press, 1958, s. 51 (Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çeviren: Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 3. Baskı, Nisan 2006).

[3] Age., s. 199 (vurgu bana aittir).

[4] Gramsci, *SPN*, s. 129 (vurgu bana aittir); s. 194 ile karşılaştırın.

yargısına varıldığında" öne sürülebilecek bir güç olarak ve "sürekli olarak örgütlü ve uzun süredir hazırlıklı olan bir güç" olarak örgütleyerek, çatışmanın ve kaderin çetin rüzgarlarına karşı koyabilirler ve böylece siyasi iktidar için mücadele edecek konuma gelebilirlerdi.[5] Modern prens kısmen bir siyasi parti, kısmen bir toplumsal hareket, kısmen bir dünya felsefesi, kısmen de yayılmacı bir din olarak insan uygarlığının tamamen yeni bir biçiminin özünü ya da başlangıç noktasını oluşturacaktı.

"Postmodern prens" de benzer bir biçimde, tüm dünyadaki mevcut kurtuluş hareketlerinin dağınık güçlerini bir araya getirecek ve onlara tek bir tarihsel dünya hareketi *biçimi* kazandıracak "ortak bir aydın" olacaktı. Prens ahlaki bir özgürlük ontolojisini dile getirerek ve stratejik bir *virtù* kullanarak, kültür ve devlet üzerinde hegemonik bir nüfuz oluşturup toplumdaki diğer hareket ve grupların sadakatlerini kazanmaya girişecekti. Postmodern prens, birleşik bir özne olarak vücut bulmasıyla, iktidar ve egemenliğin (kapitalizm, ataerkillik, ırkçılık ve diğer tahrif edici kurumlar) çok yanlı doğasını açıklayacak ve aynı zamanda ortaya çıkacak adil toplumun habercisi olacaktı.

Bu çalışmada gösterdiğim gibi böyle bir anlayış, mevcut kuramsal ortodoksluğun yapısına ters düşüyor. Çok sayıda eleştirmen, muhalif birlik (-tutarlı bir hareketin *nasıl* oluşturulmaya başlanacağıyla ilgili pratik sorunun yanı sıra- birlik söylemi) meselesinin artık muğlak olduğunun kanıtı olarak Yeni Sol döneminin hemen ardından gelen Yeni Toplumsal Hareketlerin yükselişine dikkat çekti. Örneğin Iris Marion Young "siyasi birlik arzusunun farklılığı bastıracağını ve bazı düşüncelerle bakış açılarını gözden ırak tutma eğiliminde olacağını" ileri sürüyor.[6] Benzer bir biçimde, postmodernist hatip Judith Butler kadın hareketindeki birlik idealini, hareketin içindeki özcülüğün yapısını bozma doğrultusundaki daha ivedi sorundan tehlikeli bir biçimde uzaklaşma şeklinde değerlendirerek bir kenara bırakıyor:

---

[5] Age., s. 185.

[6] Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* [Farklılık Siyaseti ve Adalet], Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1990, s. 118.

> *Etkin bir politik eylem için "birlik" gerekli midir? Birlik amacı üzerindeki aceleci ısrar, tam da topluluk içindeki daha şiddetli bir parçalanmanın sebebi [değil] midir? Varlığı tanınmış parçalanmanın bazı biçimleri koalisyona dayalı eylemi kolaylaştırabilir çünkü kadın kategorisinin "birliği" ne peşinen kabul edilmiştir ne de arzulanmaktadır. "Birlik", tam da kimlik tasavvurlarının sınırlarını yıkan ya da tam da bu yıkımı açık bir siyasi amaç olarak gerçekleştirmeye çalışan bir dizi eylem olasılığını göz ardı eden kimlik düzeyinde, dayanışmanın dışlayıcı bir normunu ortaya çıkarmaz mı?*[7]

Butler, görünüşe göre birliğin tehlikelerinin daha fazla savı (ya da *ampirik* incelemeyi) gerektirmeyecek kadar iyi saptandığını kabul ederek bu soruları laf olsun diye soruyor. Muhakkak ki birliğin bazı söylemleri "dışlayıcı*dır*." Ancak şurası da bir gerçek ki, tarihteki en başarılı toplumsal hareketler açıkça birlik, dayanışma ve hatta kimliğin "aynılığı" ile ilgili imge ve metaforları kullanmışlardır. Butler örneğindeki postyapısalcıların yaptığı gibi "farklılığı" en yüksek iyi (*summum bonum*) konumuna getirmek ve pratiğin temel ilkesini yönlendirmek madun özneleri (mevcut örnekte kadınları) görünür olma alanında görünmezliğe mahkum etmekten başka bir şey yapmıyor.

Postyapısalcılığın beşeri bilimlerde yeni bir ortodoksluk olarak yükselişine karşın, başka birçok eleştirmen farklılık ve birlik karşıtlığı fetişine karşı çıkarak solun yeni, ortak bir projesine, birbirinden tamamen farklı unsurları bir araya getirecek yeni bir *biçime* açıkça çağrı yaptılar. Daha 1973'te, Yeni Sol akıma mensup yazar Bruce Brown muhalefetin "son derece dağınık ve parçalı" güçlerinin zayıflığına dikkat çekerek şunları yazıyordu: "Onların kendi tikelliklerinin sınırlarını aşmaları ve kuramda ve pratikte, kısmi mücadeleleri ve özgül baskıları kendi ortak nesnel köklerine bağlama ve bunları bütünleştirici bir devrimci proje içinde bir araya getirme yetisine sahip yeni ve birleştirici bir bakış açısı

---

[7] Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* [Toplumsal Cinsiyet Sorunu: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi], New York: Routledge, 1990, s. 15.

geliştirmeleri yaşamsal öneme sahiptir."[8] Aynı dönemde ama Fransa'dan yazan Henri Lefebvre benzer bir biçimde, "temel ilke ve amacının" "birbiriyle bağlantısı kopmuş tarafların bir araya getirilmesi ve birbirinden tamamen farklı eğilim ve etmenlerin birleştirilmesi" olacak olan bir hareketin çağrısını yaptı.[9] Lefebvre şöyle yazıyordu:

> *O, insanlığın onunla (yani dünya mekanının, birbirinden ayrı ve farklı bir dizi tahlil) ilgili sorumluluğu aldığı dünyevi deneyi gerçekleştirmeye çalıştığından, bu hipotez kendisini devletin, siyasi iktidarın, dünya pazarının ve meta dünyasının türdeşleştirici çabalarına karşı açık bir muhalefet içinde oluşturuyor. ... O, farklılıkların tek bir hareket içinde seferber edilmesini gerektiriyor (ekolojinin her birini tek başına vurgulama eğiliminde olduğu doğal köken farklılıkları da buna dahildir): Rejim, ülke, konum, etnik grup, doğal kaynaklar vs. farklılıkları. ... Mekansal bir "kodun" (pratiğe ve kurama olduğu kadar orada ikamet edenlere, mimarlara ve bilim insanlarına da aşina olan bir dil) yeniden inşa edilmesi pratiğe dayalı bakış açısından düşünülebilir. Böyle bir kodun ilk yapması gereken şey, özel olan ile kamusal olan arasındakiler gibi engelleri ortadan kaldırıp, mekanın içinde bulunan ve mevcut durumda fark edilemeyen aynı mecrada akanları ve muhalefeti bir tutarak birbiriyle bağlantısı kopmuş unsurların birliğini yeniden sağlamaktır.*[10]

Daha sonraki yıllarda yazan diğer eleştirmenler de yeni bir birlik anlayışına ("birbiriyle bağlantısı kopmuş unsurları" bir araya getirecek olan, değişik inançları bağdaştırıcı yeni bir birlik)

---

[8] Bruce Brown, *Marx, Freud, and the Critique of Everyday Life* [Marx, Freud ve Gündelik Hayatın Eleştirisi], New York: Monthly Review, 1973, s. 191 ve 195 (Bruce Brown, *Marx, Freud ve Günlük Hayatın Eleştirisi*, çeviren: Yavuz Alogan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, Kasım 1989).

[9] Henri Lefebvre, The Production of Space [Mekanın Üretilmesi], Cambridge, Mass.: Basil Blackwell, 1991, s. 64.

[10] Age., s. 64 (vurgu bana aittir).

çağrıda bulundular, ancak tarihin tek öznesi olarak işçi sınıfını alan Marksist dile bir geri dönüş çağrısı yapmadılar.[11]

Epey dikkat çekici bir biçimde, Boston'daki (Massachusetts) South End Press ve *Z Magazine* etrafında kümelenmiş bir grup emektar sol aydın ve eylemci (Michael Albert, Leslie Cagan, Noam Chomsky, Robin Hahnel, Mel King, Lydia Sargent ve Holly Sklar) *Kuramı Özgürleştirmek* başlıklı bir manifesto yayımladılar. Yazarlar kuramda ve pratikte yeni bir "bütüncülük" (holizm) talebinde bulundular (bunu "yeni bir hümanizm" olarak adlandırıyorlardı) ve ismen birbirinden farklı olan toplumsal hareketleri "bir diğerinin bulunduğu koşullarda hareket etmeyi" öğrenmeye sevk ettiler.[12] Görünürde farklı olan iktidar ve egemenlik biçimleri aslında iç içe girmiş oldukları ve tek bir işlevsel bütün oluşturdukları için, yazarlar değişik hareketlerin ögelerinin birleşmesi için maddi ve tarihsel bir temelin zaten mevcut olduğunu ileri sürüyorlardı. Şunu iddia ediyorlardı: "Toplumsal hareketler *kendilerinin esasında, daha geniş bir hareketin değişik yanları olduklarını kabul etmelidirler; parçalardan biri ya da hareketin bütünü başarıya ulaşacaksa (sadece ortak bir düşmanı yenilgiye uğratma konusunda değil, birbirine bağımlı hedeflere ulaşma ve özgürleştirici yeni bir toplum oluşturma konusunda da) bu geniş*

[11] Carl Boggs yeni bir siyaseti "oluşturan unsurların" el altında olduğunu, "düşünce ve eylemin egemen biçimlerini altüst eden alternatif bir ideolojik çerçeveyle" sonuçlanabilecek "yeni gelişen bir toplumsal blok" oluşturduğunu ileri sürüyordu. Carl Boggs, *Social Movements and Political Power: Emerging Forms of Radicalism in the West* [Toplumsal Hareketler ve Siyasi İktidar: Batıda Radikalizmin Yükselen Biçimleri], Philadelphia: Temple University Press, 1986, s. 5 ve 222. Feminist filozof Sabina Lovibond, "hedefi nihai olarak diğer bütün eşitlikçi ve kurtuluşçu hareketlerle birleşmek" olan "küresel" bir siyasi programın çağrısını yaptı. Sabina Lovibond, "Feminism and Postmodernism" [Feminizm ve Postmodernizm], *New Left Review* 178, 1989: 22. James O'Connor da aşağıdaki eserinde benzer bir şeyi destekledi; "Is Sustainable Capitalism Possible?" [Sürdürülebilir Bir Kapitalizm Mümkün mü?], Martin O'Connor (der.), *Is Capitalism Sustainable?* [Kapitalizm Sürdürülebilir mi?], New York: Guilford Press, 1994 içinde, s. 172.

[12] Michael Albert, Leslie Cagan, Noam Chomsky, Robin Hahnel, Mel King, Lydia Sargent ve Holly Sklar, *Liberating Theory* [Kuramı Özgürleştirmek], Boston: South End Press, 1986.

. *hareketin bütün parçaları bir diğeriyle doğrudan ilişkili olmalıdır."* Değişik hareketler "bir talepler yörüngesinde, mücadele araçlarında ve örgütsel biçimlerde" birleşmelidirler; tıpkı işçi konseylerinde olduğu gibi. Yazarlar (çoğu, Yeni Sol döneminde birer eylemciydi) hareketin "toplumu dönüştürmek isteyen insanların sayısını sürekli olarak artırdığı," genişleyici, *dışa* yönelimli ve *çoğunlukçu* bir strateji talep ederek, 1960'lardaki protestoların büyük bölümüne damgasını vurmuş olan antinomyan dürtüyle bağlarını kesin olarak kopardılar.[13]

Bu görüş (birçok farklı hareketin yeni bir uygarlık düzeninin çekirdeğini oluşturmak için bir araya geldiği birleşik bir hareket düşüncesi) benim *postmodern prens* olarak adlandırdığım kavrama tekabül etmektedir. Bununla birlikte, bu kavram hakkında daha fazla şey söylemeden önce, modern siyaset kuramcılarının (her şeyden önce Gramsci'nin) *biçimi* demokrasi, iktidar ve tarihin anlamı hakkında fikir yürütmenin bir yolu olarak nasıl kuramlaştırdıklarının tarihini göz önünde bulundurmamız gerekir.

Modern Siyasi Düşüncede Biçim

Biçim, verili bir siyasi topluluğun kendisini zaman içinde devam ettirdiği tarzdır. Biçim ile hareket ya da siyasal örgütlenme arasındaki ilişki bedenle ruh arasındaki ilişkiye benzer: Belirli bir öznenin varlık bulması biçim aracılığıyla olur. Aristoteles şehir devletinin (polis) "biçiminin" (*morphé*) onun anayasasına (monarşi, demokrasi, oligarşi vs.) denk olduğunu ileri sürer. Biçimle beraber, özgül bir *hulé* ya da "madde" (bizzat o şehir devletinde oturanlar) tam anlamıyla bir *polis* oluşturuyorlardı.[14]

Bu eski biçim kuramı genel bir düzeyde fikir verici olmaya devam ediyor; ancak modern dönemde biçimin kilit özelliklerini kavramamızı sağlamak açısından çok da yararlı değil. Modern siyasal örgütlenmenin çeşitli biçimleri, eskisinden farklı olarak, değişmeyen kategorilerle sınırlanamaz. Kesintisiz tarihsel deği-

---

[13] Age., s. 144 (vurgu bana aittir).

[14] C. D. C. Reeve, "Introduction" [Giriş], Aristoteles, *Politics* [Politika], Indianapolis, Ind.: Hackett, 1998 içinde, s. xxviii.

şim olarak modernlik, siyasi topluluğun "doğasını" bir tür hareketli hedef haline getirerek bu topluluğu sürekli olarak istikrarsızlaştırır. Bununla birlikte, modern siyasette fark edilebilen bir model varsa o da iki biçim türü arasındaki gerilimdir: Bir yanda liberal anayasalcılık, diğer yanda ise "kitlenin" radikal siyaseti. Bu gerilimin kökenini anlamak bizi, Gramsci'nin bir *radikal* biçim kuramına yaptığı katkıyı anlayacak ve aynı zamanda içinde bulunduğumuz postmodern zamanların siyasi ve toplumsal mücadelelerine uygun olan yeni bir biçimle ilgili tartışmamıza hazırlayacak bir konuma götürecektir.

Modern çağdan önce siyasi "biçim" büyük ölçüde, Avrupa ve Asya'yı yöneten çeşitli monark ve despotların kişiliklerinin ve hırslarının bir uzantısıydı. Siyasi düşünce Augustine'in *Cennet*'inden beri pek ilerlememişti. Bununla birlikte Ortaçağ'ın sonlarında kralın egemenliğini Tanrıdan aldığı düşüncesinin etkisini kaybetmesiyle, siyasi otoritenin meşruiyetini ve iktidarın sürekliliğini sağlamak entelektüel çevrelerde oldukça ivedi bir mesele haline geldi. İngiliz Devrimi'nde I. Charles'ın kafasının uçurulmasından sonra Thomas Hobbes biçimin bilinen ilk modern ve "liberal" anlayışını geliştirdi. *Leviathan* kendisinden sonraki bütün modern devlet kuramları için örnek bir durum oluşturdu. Devlet Tanrının iradesine bağlı olmaktan çıkıyor, bireyin yakınındakilerin korkusundan dolayı kabul ettiği rasyonel bir uzlaşmanın biraz daha fazlası olarak yeniden biçimlendiriliyordu. Ancak Hobbes'un anlayışına göre sadece negatif bir özgürlük mümkündü. Siyasi özneler egemen devletin mutlak iktidarı karşısında "eşit" olmalarına karşın, ortak değerlere ya da projelere başvurmaksızın sadece kendi kişisel çıkarlarını gözetmek konusunda "özgürdüler." Bunun sonucu, *Leviathan*'ın kapağında yer alan o meşhur birlik resmini tamamen yalanlayan parçalı bir siyasal örgütlenme oldu. Bu klasik görüntüde bir manzaranın üzerinde yükselen devasa ve merhametli bir monark mutlak otoritenin kılıcını elinde tutmakla birlikte, ona daha yakından bakıldığında monarkın kendi bedeni ve kollarının bizzat kralın uyruklarından oluştuğu görülüyor. Siyasi otoritenin (kral) *biçimi* ancak insanların kişisel bedenleri temelinde beliriyordu.



Hobbes'un *Leviathan*'ının Kapak Resmi (1651)

Bununla birlikte, insanlar ile onların yönetimi arasındaki bu özdeşlik görüntüsü mutlakçılığın gerçek doğasını gizliyordu. Elbette onu takip eden liberal kuramcılar Hobbes'un mutlakçılığını reddettiler ve modern demokratik devletin temelini bugünkü bildiğimiz konumuna yerleştirmeye başladılar. Bugün modern siyasal örgütlenmenin başlıca özelliği olarak gördüğümüz temsilde eşitlik ilkesi anayasal olarak koruma altına alındı. Kuramsal tartışmalar kısa bir süreliğine, bir yandan siyasal örgütlenmenin istikrarını sağlamak için temsili kurumların nasıl yeterince sürekli hale getirilebileceği ve diğer yandan değişen ihtiyaçlara uyum sağlamak için bu kurumların nasıl yeterince esnek hale getirilebileceği meselesi üzerinde şiddetle yaşandı. (Amerikan Cumhuriyeti'nin kuruluşu sırasında, Hamilton ile Jefferson arasında federalizm üzerine yaşanan ayrılığın merkezinde bu vardı.) Bununla birlikte, on sekizinci yüzyılın sonuna ve on dokuzuncu yüzyılın başına gelindiğinde liberalizmin esas anlatısı üzerinde bir muta-

bakata varıldı. Ancak, temsili demokrasinin zaferinden ve laikleşmeyle ve liberal ulus-devletin sağlamlaşmasıyla Batı "uygarlığının" normlarının kaçınılmaz yayılışından bahseden bu anlatı hikayenin ancak yarısını anlattı.

Paradoksal bir biçimde; liberal burjuva kuramının eserleri haline gelen anayasal haklar, kasıtlı olarak, kitlelerin aksi takdirde tehlikeli olabilecek arzularını güvenli bir biçimde denetim altında tutmaya da yarıyordu. On sekizinci yüzyıldan itibaren John Locke ve Jean-Jacques Rousseau gibi liberal ve cumhuriyetçi kuramcılar siyasi otoriteyi, kadınları ve beyaz olmayanları dışlayan toplumsal, ırksal, ve cinsel bir sözleşmeye (bir beyaz kardeşliği) dayandırdılar.[15] Immanuel Wallerstein'ın sözleriyle, "liberalizm demokrasiye karşı koymak için icat edildi."[16] Gerçekten de Birinci Dünya Savaşı'nın başlangıcına kadar liberaller ile muhafazakarlar arasındaki tartışma, mülk sahibi beyazlardan oluşan küçük gruplardan hangisinin devlete egemen olacağı sorunu üzerinde dönüyordu.

Biçimle ilgili liberal anlatı böylece modernliğin içindeki etkili bir *karşı*-geleneğin varlığını başarıyla bastırdı. Bu geleneğin (siyasi düşüncede radikal gelenek) Fransız Devrimi'nde ortaya çıktığı belirgin bir biçimde tasvir edildi. Siyasi mücadelenin büyük ölçüde yükselmekte olan tüccar sınıfın içindeki elitlerin çizdiği ihtiyatlı sınırlar içinde kaldığı Atlantik sömürgelerindeki devrimden farklı olarak, Fransa'daki devrim bu sınıf projesinin bütün sınırlarının ötesine çabucak geçiverdi. Jules Michelet'nin Fransa'ya yazdığı zafer şarkısında yeni bir oyuncular dizini (*dramatis persona*) hissini dünya sahnesine taşımak için seçilmiş kelimelerle belirttiği gibi: "Tüm insanlığa karşı halkın kişiliğini kabul ettirmek için geliyorum."[17] Bastille'in zapt edilmesi tarihin, "daha

[15] Bakınız Carole Pateman, *The Sexual Contract* [Cinsel Sözleşme], New York: Polity Press, 1988 ve Charles W. Mills, *The Racial Contract* [Irksal Sözleşme], Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1998.

[16] Immanuel Wallerstein, *After Liberalism*, New York: The New Press, 1995, s. 39 (Immanuel Wallerstein, *Liberalizmden Sonra*, çeviren: Erol Öz, İstanbul: Metis Yayınları, Eylül 1998).

[17] Jules Michelet, "The People" [Halk], der. Fritz Stern, *The Varieties of History* [Tarihin Çeşitlilikleri], New York: Meridian Books, 1956, s. 113.

önceki yüzyıllarda karanlıkta ve utanç içinde saklanmış olan yoksullar ve ezilmişler yığınını" bir kerede aydınlatan bir şimşeğiydi. Arendt şöyle yazıyor: "Uçsuz bucaksız gün ışığına ilk defa olarak [çıkan] işte bu görünüştü."[18]

Rousseau'nun, özellikle de *Toplum Sözleşmesi*'nde siyasal örgütlenmeyi gizemli bir biçimde kaynaştırmasıyla (genel irade dediği şey), Fransız Devrimi'nin felsefi temelini sağladığı kabul edilir. Ancak devrimin entelektüel kökenleri tarihte daha da gerilere, on altıncı yüzyılın başına ve Machiavelli'nin cumhuriyetçiliğine kadar gider. Bu konuda bir otorite olan Robespierre'in bizzat kendisi "Fransız Devrimi'nin planının Machiavelli'nin ... kitaplarında uzun uzun anlatıldığını" yazıyordu.[19] Zira yeni bir düzeni ancak kitleyi (bu tehlikeli ancak coşturucu gücü) bir noktada toplama yetisine sahip bir prensin hayata geçirebileceğini tek başına görmesi gerçekten de Machiavelli'nin özgünlüğü ve dehasıydı. Gramsci'nin, Machiavelli'den "vaktinden önce ortaya çıkmış bir Jakoben" diye hayranlıkla bahsetmesi bu yüzdendir.

Machiavelli'nin *Prens*'i yazdığı dönemde birbiriyle bağlantılı iki tarihsel gelişme modern Avrupa'nın ilk zamanlarındaki toplumsal ve siyasi zemini dönüştürüyordu. Bunlardan ilki, siyasi otoritenin geleneksel kaynaklarının gerilemesiydi; ikincisi ise "halkın" ya da kitlenin yalnızca kendisine dayanarak bir güç olarak ortaya çıkışıydı. Machiavelli'nin siyaset kuramı bu iki olguyla da uyuşan inandırıcı ilk girişimdi.[20] Machiavelli'nin (her şeyden önce *Söylemler*'deki) cumhuriyetçi siyaseti, siyasetin "kontrollü bir biçimde" birleştirilmesi olarak tanımlanabilir: Sınıf bloklarının dinamik ve canlı düşmanlığı olarak gördüğü şeyleri muhafaza etmeye girişirken, bu düşmanlığın patlamaya hazır bir düzeye ulaşmasını engellemeye çalışıyordu. Bir yanda yurttaşlığa dayalı ve çok tanrılı bir din ve diğer yanda ortak, eril bir *virtù* aracılığıyla ulaşılmış bir ulusal yücelik projesi siyasal örgütlenmeyi düzenlemeye ve ona istikrar kazandırmaya yarayacaktı. Böylece, hemen

---

[18] Hannah Arendt, *On Revolution* [Devrim Üzerine], New York: Viking Press, 1965, s. 41.
[19] Aktaran age., s. 30.
[20] Fontana, *Hegemony and Power*, s. 13.

hemen aynı zamanlarda mesafeli bir hükümdarı ve parçalanmış ve özelleştirilmiş bir sivil toplumu kuramlaştıran Hobbes'un aksine, Machiavelli ortak zafere ulaşmaya hep beraber çabalayan birleşik bir halk tasavvur etti. Ancak bu durum tam olarak, insanların acımasız, güçlü ve özel çıkarların hakim olduğu vahşi bir düzenin kaosunu engelleyebilecek tutarlı bir biçime nasıl bağlanacakları sorusunu ortaya attı.[21] Machiavelli'nin vardığı sonuca göre bu ancak, iradesini kaosa karşı kabul ettirebilecek bir önderin ortaya çıkmasıyla gerçekleştirilebilirdi.

Gramsci'nin gözlemlediği gibi Machiavelli, "verili bir siyasi amaca yönelmiş olan verili bir ortak iradenin oluştuğu süreci betimlemeye" çalışıyordu. Machiavelli kendisinden önce gelenlerden farklı olarak ne "uzun soluklu münakaşalara" ne de "bir eylem yöntemine yönelik ilke ve ölçütlerin ukalaca sınıflandırılmasına" kendisini kaptırmıştı; bunun yerine "bu süreci somut bir bireyin nitelikleri, vasıfları, görevleri ve gereksinimleri açısından ustaca göstermişti. Böyle bir yöntem ikna edilmesi gerekenlerin sanatsal hayal güçlerini uyarıyor ve siyasi tutkulara daha *somut* bir *biçim* kazandırıyor."[22] Machiavelli *Prens*'in sonunda birdenbire özgün bir milliyetçi tavsiyeye girişerek prensten İtalya halkını birleştirmesini istiyor: "İtalya'da bir biçim kazandırılacak insan eksikliği yoktur: Bu konuda onun uyrukları büyük bir kabiliyete sahiptir, iş ki onun önderleri bu eksikliği barındırmasın."[23] Gramsci'ye göre bu ani sonuç aslında Machiavelli'nin bütününden çıkan anlamın ayrılmaz bir parçasıydı. "Machiavelli sonuç bölümünde halkın arasına karışıyor, halk oluyor; ancak bu, belli 'türden' bir halk değil, Machiavelli'nin daha önce bahsi geçen savla ikna ettiği halktır (bilinçleri ve dışavurumları haline geldiği, bilinç ve dışavurumlarını bizzat hissettiği, kendisiyle özdeşleştirdiği halk). Kısacası halk, prens ve kuramcı tek vücut oluyor. "Tüm 'mantıklı' sav artık halk açısından *kendisinin yansımasından* başka bir şey değil gibi görünüyor – ateşli bir ısrarcılık narasıyla

---

[21] Bu yüzden Machiavelli'nin *Discourses* [Söylevler] adlı eserinin I. Kitabındaki 57. Bölümün başlığı şöyledir: "İnsanlar Birleştiklerinde Güçlüdürler, Ancak Birey Olarak Zayıftırlar."

[22] Gramsci, *SPN*, s. 125.

[23] Machiavelli, *The Prince*, s. 164 (vurgu bana aittir).

sonuçlanan ve halkın bilincinde tasarlanmış olan içsel bir uslamlama ."[24] Böylece "prens" bizzat insanlar için bir *araç* ya da *biçim* haline geliyor – halkın siyasi görünürlük alanında belirgin olmasının bir yolu. Prensin kişiliği "'ortak iradenin' simgesini" ve İtalya'daki bir dolu dağınık iradeyi birleştiren tarihsel şahsiyeti "fiziksel olarak ve 'insan biçiminde'" temsil ediyor.[25]

Hegel daha sonra Machiavelli'nin halkın ortak iradesiyle ilgili özgün milliyetçi tasavvurunu alıp onu bir evrensel özgürlük metafiziğine dönüştürdü. Machiavelli'nin düşüncesinde şurası açıktır ki, "prens" tarihsel misyonunu yerine getirdikten sonra gereksiz ya da vazgeçilebilir hale gelir – tıpkı bir halktan ahlaki bir topluluk oluşturarak siyasal örgütlenmenin ilk koşullarını yaratan Rousseau'nun "Kanun Yapıcısı" gibi. Hegel'in ("Alman Machiavelli") düşüncesinde de benzer bir şey söz konusudur. Hegel "dünya-tarihsel bireyleri"; "çağının ve dünyasının hakikatini, yani tarihin rahminde oluşmuş olan ... gelecek türü gören" yüce bireyleri uzun uzadıya tasvir ediyor. Bunlar, içgüdüsel olarak "dünyalarının bir sonraki, evrensel aşamasını" hisseden ve bunu "kendi hedefleri haline getirip bütün enerjilerini bunun için sarf eden" modern kahramanlardır. Ancak Hegel'e göre "onlar bu amaca ulaştıktan sonra ... meyve içinin etrafındaki kabuklar gibi dökülürler."[26] Kısacası büyük edimler bireylerin, hatta grupların menzilinden çıkıyor ve bizzat Tarihin sanatsal "kurnazlığının" örnekleri haline geliyor. Artık biçim sorunu Machiavelli'de olduğu gibi bir strateji sorunu değil, tarihin metafiziğini yorumlama sorunudur.

Hegel insan gerçekliğinin ve fiziksel gerçekliğin rasyonel olduğunu ileri sürüyordu. Ona göre, idea ya da tin (*geist*) doğaya içkindi ancak yalnızca "kendinde" (in-itself) bir şey olarak kaldığı sürece "nesnel" olmaya devam ediyordu. Hegel'in belirttiği gibi, "Tanrının kendi sonsuz yaşamı" olarak Tin "*gerçekliğe tekabül*

---

[24] Gramsci, SPN, s. 127 (vurgu bana aittir).
[25] Age., s. 125.
[26] G. W. F. Hegel, *Reason in History*, New York: Macmillan, 1953, s. 40, 41 (George Wilhelm Friedrich Hegel, *Tarihte Akıl*, çeviren: Önay Sözer, İstanbul: Kabalcı Yayınları, Kasım 2003).

eden varlık biçiminden bu noktada hâlâ yoksundur."[27] İdea kendi içinde potansiyel "özbilinç" ve öznel faaliyet barındırır; ancak o Doğa olarak "evrensel" olmaya devam eder.[28] Tin böylece kendisine karşı bölünmüştür. Ve kendisini dışsallaştırana kadar da öyle kalır: Mutlak Tinin gerçekleşmesi *dışavurum* olarak ortaya serilir.[29] Hegel'in dehası, bu dışavurum metafiziğiyle insanın öznel tutku ve iradesinin işleyişini birleştirmesinde yatıyordu. Yani Tin, *insanlık tarihini* açığa çıkararak belirginleşir. *Geist*, uygarlık mücadelesi ve evrim aracılığıyla nihai olarak görüngüsel bir biçim alır. *Devlet*, gerçek öznel irade ile evrensel Aklın bir sentezi olarak, "evrenin insan yaşamında vücut bulmasıdır."[30] Tek başına devlet, "[Aklın] gerçeklik alanında aldığı biçimdir."[31]

Ancak anlaşılacağı üzere, Hegel'in devletten kastı sadece siyasi ve hukuki aygıt değil, aynı zamanda bir halkın "ahlaki bütünüydü – bir halkın özünü oluşturan *Gestalt* (biçim ç.n.) ya da bütünlük. Hegel şöyle yazıyordu: Bir halkın tini, bir halkın "kendisinin, kendi hakikatinin, kendi özünün, onun içinde yaşayan ve egemen olan tinsel güçlerin bilincidir", karşılıklı bir özdeşleşme duygusudur.[32] Siyaset ile etik arasındaki birliğe yönelik eski Yunan ideallerinden fazlasıyla yararlanan Hegel devleti, dini bir ahlaksallığın yasalar ve anayasa halinde canlı bir biçimde vücut bulması olarak, "bir halkın tininin" somutlaşması olarak tasavvur ediyor. Burada halk ile devlet arasında analitik olarak bir ayrım yapmaya çalışmak anlamsızdır çünkü bunlar tek bir ontolojik özün ortaya serilmesindeki diyalektik anları oluştururlar.[33] Devlet, öznel özgürlük ("bilgi ve irade") ile nesnel zorunluluğun

---

[27] Age., s. 32.
[28] Age.
[29] Bakınız Martin Jay, *Marxism and Totality: Adventures of a Concept from Lukács to Habermas* [Marksizm ve Bütünlük: Lukács'tan Habermas'a Bir Kavramın Başından Geçenler], Berkeley: University of California, 1984, s. 55; Charles Taylor, *Hegel and Modern Society* [Hegel ve Modern Toplum], Cambridge: Cambridge University Press, 1979, s. 10.
[30] Bakınız Taylor, *Hegel and Modern Society*, s 51.
[31] Hegel, *Reason in History*, s. 49.
[32] Age., s. 52.
[33] Age., s. 66.

birliğini dışa vurur. Bireysel iradelere ortak bir irade aracılığıyla *şekil verir.*[34] Devlet, "nesnel olarak kendisini bilen rasyonel ve öz-bilince sahip bir özgürlüğü" dile getirir. Ancak bu "belirli ulusal tinin kendisi dünya tarihinin seyrinde yalnızca bir bireydir" – yani, Mutlak Tinin muazzam tasarımı içinde bulunan diğerlerinin arasında yalnızca bir devlet-tindir.[35]

Milliyetçiler ve sosyalistler benzer bir biçimde Hegel'in, bütün halkların ve sınıfların bulanık düşüncelerine odaklanmanın bir yolu olarak devlet biçimindeki özgürlük ontolojisinin üzerine atladılar.[36] On sekizinci yüzyılda ve on dokuzuncu yüzyılın başlarında, Aydınlanmanın akılcılığına tepki gösteren Romantikler (özellikle Herder, Fichte ve Novalis) halk kitlesini ulus-devletin *ekspresivist* biçiminin boyunduruğuna sokmayı hayal etmeye başladılar. Onların natüralist ontolojilerinde dil ve "vatan", tinsel (dolayısıyla siyasi) bir mevcudiyetin (*volk*) başlıca temelleri olarak görülüyordu. Her bir *volk*, ulus inşa etme edimi aracılığıyla kendisinden önce gelen doğal bir öze ortak bir ifade kazandıracaktı. Liberaller bu Romantik bakış açısını benimsediler ve ulus devlete, insan ilerlemesinin *evrensel* tininin *tikel* biçimi rolünü biçtiler. Bu tarz milliyetçiler için biçimin milliyetçi ve evrenselci tasavvurları arasında henüz bir çelişki yoktu. Ancak işin aslına bakılırsa, on dokuzuncu yüzyılın ortalarına gelindiğinde sivil toplumun liberal ve radikal görüşleri arasında bir çatışma açığa

---

[34] Age., s. 62.

[35] Age., s. 60-61.

[36] İtalyan *risorgimento*'sunun [İtalyan birliğinin kurulması için 19. yüzyılda ortaya çıkan hareket, kelime anlamı yeniden doğuştur ç.n.] önderi Giuseppe Mazzini İtalyan işçilere şöyle sesleniyordu: "Ancak *her* biriniz onun yalıtılmış güçleriyle ahlaki gelişme için, İnsanlığın gelişmesi için ne *yapabilirsiniz*? ... Dil, eğilimler, alışkanlıklar ve yetenekler açısından [b]ölünmüş olduğunuz için bu ortak işe girişemezsiniz. *Birey* çok zayıf, İnsanlık ise çok geniştir. Ancak Tanrı size bir Ülke verdiği zaman, İnsanlığı yerküremizde farklı gruplara böldüğü ve böylece ulusların tohumunu ektiği ... zaman, size araçları da verdi. Ülkeniz, Tanrının size İnsanlık adına gerçekleştirmeniz için verdiği görevin göstergesidir." Giuseppe Mazzini, "The Duties of Man" [İnsanın Görevleri], Omar ve Micheline R. Ishay (der.), *The Nationalism Reader* [Milliyetçilik Antolojisi], Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1995 içinde, s. 92.

çıkıyordu. Başarısızlığa uğramış geniş çaplı 1848 devrimleri egemen sınıflara, gelecek devrimleri bastırmanın o kadar da kolay olmayacağı şeklindeki korkutucu uyarının verilmesini sağladı. Bu arada bu devrimler liberallere, kapitalizmin toplumsal çelişkilerini işçi sınıfına verilecek oyalayıcı tavizlerle dengeleme gereksinimini gösterdi. (Acımasızca bozguna uğratılmış) sosyalistlere ve sendikacılara ise yarıda kesilmiş bu devrimlerin daha stratejik bir yönelim ihtiyacı doğrultusunda ders alınması gereken bir örnek olduğunu gösterdi.[37]

1848 felaketinin ardından işçiler ve radikal aydınlar arasındaki vicdan muhasebesinin bir sonucu 28 Eylül 1864'te Londra'daki bir toplantıda Birinci Enternasyonal'in (işçi partileri ve hareketlerinden oluşan, Uluslararası İşçiler Derneği adlı bir federasyon) kurulmasıydı. Tıpkı Machiavelli'nin prensi, cumhuriyetçi düzeni kuran ve sonra ortadan kaybolan bir geçiş dönemi kişiliği olarak ortaya koyduğu gibi; sosyalistler de işçi sınıfının kendi bilincini ortak bir irade olarak açığa çıkarabileceği "biçim içinde bir biçim" ortaya koymaya başlıyorlardı. Bu yeni biçimin en büyük kuramcısı Karl Marx'tı.

Marx devrimci praksisin başlıca aktörünü evrensel bir *sınıf* olarak görüyordu. Kendi tabiriyle, Marx Hegel'in biçim ve devletle ilgili soyut yorumlarına insanların duyusal, maddi etkinliğini, yani insan emeğinin somut bir anlatımını kazandırarak Hegel'i "ayaklarının üzerine" oturttu. Hegel'e göre devletin evrimi, insan bilincinin evrimiyle paralellik gösterir ve bu bilinçten meydana gelir çünkü Tinin oluşması, "kendi şekillerinin dünyevi silsilesinde (yani tarihte) onun kendisi hakkındaki bilgisini artırmasından" başka bir şey değildir.[38] Marx'a göre tarih gerçekten de anlaşılabilirdi; ancak bu anlaşılırlık devletin ya da *tek başına* tarihin hareketinde değil, sivil toplumdaki toplumsal sınıfların çatışmasında gözlemlenebilirdi. Marx ve Engels'in *Manifesto*'da yazdıkları

[37] Immanuel Wallerstein, *After Liberalism*, New York: W. W. Norton, 1995, s. 96.

[38] Werner Marx, *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Commentary Based on the Preface and Introduction* [Hegel'de Tinin Görüngübilimi: Sunuş ve Girişe Dayalı Bir Yorum], Chicago: University of Illinois Press, 1975, s. 60.

gibi, bu çatışma kah "gizli" kah "açıktı", içkin olan ile belirgin olan arasında sürekli olarak daha yüksek bir düzeyde çözüme kavuşan bir diyalektikti. İşçi sınıfı, bizzat kapitalizmin yarattığı nesnel toplumsal çelişkiler aracılığıyla, evrensel özgür canlı türünün habercisi ve aktörü olarak kendi özünün farkına nihai olarak varacaktı. Böylece tarihin gizli anlamı açıklığa kavuşacaktı.

Marx ile Hegel arasındaki bu yüzeysel benzerliklere rağmen Marx için proletaryanın önemi asıl olarak stratejikti, metafizik değil. Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'inin en meşhur kesitlerinden birinde, III. Napolyon'u iktidara taşıyan başarısızlığa uğramış 1848 Fransız devrimini analiz ederken Marx şöyle yazıyor:

> *Onların üretim biçimi onları karşılıklı ilişki içine sokmak yerine, onları birbirlerinden yalıtıyor. Fransa'nın elverişsiz iletişim araçları ve köylülerin yoksulluğu bu yalıtımı artırıyor. ... Böylece, Fransız ulusunun büyük kitlesi benzer büyüklüklerin basit bir toplamından oluşur, tıpkı bir çuvaldaki patateslerin bir çuval dolusu patatesi meydana getirmesi gibi. Milyonlarca aile, yaşam tarzlarını, çıkarlarını ve kültürlerini diğer sınıflarınkinden ayıran ve onları diğer sınıflara düşman bir konuma iten ekonomik koşullarda yaşadıkları sürece bir sınıf oluştururlar. Bu küçük köylüler arasında sadece yerel bir bağ olduğu ve onların çıkarlarının benzerliği herhangi bir birlik, ulusal beraberlik ve siyasi örgütlenme yaratmadığı sürece bir sınıf oluşturmazlar.*[39]

Çalışan sınıflar emekleri aracılığıyla üretim mekanizmasını, dolayısıyla da bizzat hayatın yeniden üretilmesini kontrol ettiklerinden Marx bu sınıfların, kapitalizme gösterdikleri ortak rızadan vazgeçerek bu sömürü sistemini yıkacak ayrıcalıklı ve eşsiz bir konumda bulunduklarını düşünüyordu. Bu evrensel potansiyelin gerçekleşmesi için işçi sınıfı, sadece "kendinde" bir sınıf (içkin, nesnel) olmaktan çıkıp "kendisi için" bir sınıfa (tutarlı, öz-bilince

---

[39] Karl Marx, "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte" [Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i], *The Marx and Engels Reader* [Marx-Engels Antolojisi], der. Robert C. Tucker, New York: W. W. Norton, 1978, s. 608.

sahip, stratejik) dönüşerek, bir sınıf *olarak* kendi tarihsel sorumluluğunun bilincini geliştirmek zorundaydı.

Fransa'da nesnel koşullar köylüleri gericiliğin ideolojik sığlıklarına saplamıştı. Köylüler ancak uygun koşular sağlandığında yeni bir görüngüsel *biçimi* ("birlik" ya da "ulusal beraberlik") gerçekleştirebilirlerdi. Bu arada, Marx'ın *Brumaire*'i kaleme aldığı sıralarda Avrupa'nın büyük bölümünde sınıf mücadelesi daha kararlı ve sürekli bir hal almaya başlamıştı. Daha önceki gelişigüzel grevler, ayaklanmalar ve yerel direniş eylemleri yerini devrimci kitle başkaldırılarına, milliyetçi hareketlere, planlı ütopik topluluklara ve çalışan sınıfları temsil eden az çok istikrarlı siyasi partilerin oluşumuna bırakıyordu. Biçim konusundaki bu deneyimlerden yalnızca bir tanesi (modern siyasi parti) devrimci praksis için gerekli olan süreklilik ve esnekliğin bir karışımını sunmuşa benziyordu. Marx ve Engels gibi komünist olduklarını açıkça belirtmiş olanlara göre devlet, insanlığın çoğunluğunu oluşturan çalışan sınıfların değerlerini yaymak için asla yeterli bir araç olamazdı. Ulus-devletin ortaya çıkışına, emperyal güçler arasındaki küresel sömürgecilik ve kanlı, yıkıcı mücadeleler eşlik ediyordu. Ve bu ulus-devlet, büyük çoğunluğun emellerini, işlevi burjuva elitin ayrıcalıklarını muhafaza etmek ve genişletmek olan ulusal projeler içinde eriterek gerçekleştirildi. Bu durum ulus-devletin karşısında, kitlesel emellerin ve evrensel anlamın bir aracı olarak yalnızca siyasi partiyi bıraktı.

Bu durumda, on dokuzuncu yüzyılın sonunda siyasal örgütlenmenin yalnızca *iki* önemli biçimi vardı: Ulus-devlet ve siyasi parti. İki biçim de Reformu (Gramsci'nin tabiriyle "halkın geniş kitlelerinin standartlaşmasına –iletişim, gazeteler, büyük şehirler vs.– bağlı olan tarihsel bir aşama") takip eden siyasi ve teknolojik ilerlemeler tarafından harekete geçirilmişti.[40] Bu "hayali cemaatler" sayesinde belirli halkların ya da toplumsal sınıfların politik yaşama katılabilecekleri bir biçim ortaya çıktı.[41]

---

[40] Gramsci, *SPN*, s. 195.

[41] Benedict Anderson, *Imagined Communities*, London: Verso, 1991 (Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler*, çeviren: İskender Savaşır, İstanbul: Metis Yayınları, 3. Baskı, Eylül 2004).

Lenin'in Leviathan'ı

Rusya'daki Bolşevik Devrimi Marksist siyasi düşünceyi dönüştürdü. Lenin'in meşhur "öncü" parti kavramı (işçi sınıfının kendinde sınıftan kendi için sınıfa dönüşmesini stratejik önderlik aracılığıyla sağlayacak sır vermeyen ve son derece disiplinli bir örgüt) en azından gelecek iki nesil için etkili bir şekilde radikal biçimin tipik modeli haline geldi. Mao, Che ve üçüncü dünyadaki diğer sayısız devrimci Lenin'in stratejik doktrinini yerel koşullara uyarladı; bunun en tipik örneği de Marksizm-Leninizmi ulusal kurtuluşa yönelik köylülüğe dayalı hareketlerle bağdaştırmalarıydı.

Lenin'e göre, Rusya'da hakim olan ilkel siyasi ve iktisadi koşullar toplumsal olarak daha eşit bir düzene barışçıl bir geçişi imkansız kıldı. Onun vardığı sonuca göre, çarlık Rusya'sındaki zalim kurumları ve feodal toplumsal ilişkileri alt etmek için bir tür "bilinçli" müdahale gerekliydi. Lenin *Ne Yapmalı?* adlı eserinde işçi sınıfının devrimci bir bilince sahip olduğunu, ancak bu bilincin henüz "gelişmesinin ilk aşamalarında" olduğunu ileri sürdü.[42] Bu sırf "kendiliğinden" ve "içgüdüsel" bilinç "*profesyonel* devrimcilerin" (proletaryayı "korporatist" –yerel ya da sendikacı– çabalardan uzak tutup gerçek bir enternasyonalist, komünist bilince yöneltecek şekilde eğitecek olan iyi eğitimli önderlerden oluşmuş bir öncü parti) uygun bir biçimde geliştirmesini ve yön vermesini bekliyordu.[43] Aslında bu tür bir öncü, devrime yönelik militanlık ve isteklilik konusunda Sosyal Demokratların çok daha önünde olan kitlelerin bulunduğu düzeye çıkacaktı.

Leninist biçim kavramı felsefi olarak Macar Marksist Georg Lukács tarafından dillendirildi. Lukács *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nde, bilinç ve kültürün kapitalist sistemde metalaşmanın bütüncülleştirici sürecine karşı nasıl savunmasız hale geldiğini gösterdi. Bu şeyleşme sürecini tarihin "özne-nesnesi" olarak yalnızca proletarya tersine çevirebilirdi; proletarya bunu kendi devrimci

---

[42] V. I. Lenin, *What Is To Be Done? Burning Questions of Our Movement*, Pekin: Foreign Languages Press, 1975, s. 36 (V. I. Lenin, *Ne Yapmalı? Hareketimizin Can Alıcı Sorunları*, çeviren: Muzaffer Erdost, Ankara: Sol Yayınları, 1992).

[43] Lenin, *What Is To Be Done?*, s. 135 (vurgu yazara aittir).

praksisi aracılığıyla sivil toplumdaki özne/nesne, olgu/değer, görüngüler/kendinde şeyler (noumenon)*, özgürlük/zorunluluk arasında süregelen karşıtlıkları (açık seçik ortada olan çelişkiler) ortadan kaldırarak yapacaktı. Lenin gibi Lukács da, hem devrimi kaçınılmaz gören ekonomik deterministleri hem de koşulların Avrupa'daki devrim için henüz olgunlaşmadığını ileri süren ekonomik karamsarları hatalı buluyordu. Ona göre proletaryanın özbilinci "kaderci ve otomatik bir biçimde" kendiliğinden ortaya çıkmayacaktı.[44] Kapitalizmin nesnel krizi yalnızca, devrim için gerekli koşulları oluşturmaya "meyledecekti."[45] Dolayısıyla proletaryanın kendisi ve tarihsel misyonuyla ilgili "eksiksiz bilince" ulaşmasını sağlamak için hareketin önderliğe ihtiyacı vardı. Leninist düşüncenin bütün türlerinde "örgüt" sorunu bu yüzden çok önemlidir. Lukács şöyle yazıyordu: İşçi sınıfı "diyalektik sürecin hem yaratıcısı hem de bir ürünü olarak", "kendisinin onun *bilinçli biçimi* (yani Marksist-Leninist parti) olduğu bir dünyayı" yaratmaya çoktan başladı.[46]

Tıpkı Hegel'in aklı kendi içinde parçalara ayrılmış olarak görmesi gibi Lukács da proletaryanın evrensel bilincini tikel olan ile evrensel olan arasında içsel olarak bölünmüş olarak algıladı. Proletarya ilkel ya da toy konumda iken kendi içindeki ideolojik farklılıkların ve bakış açısı farklılıklarının üstesinden henüz gelememişti. "Milliyete, mesleğe vs. göre gerçekleşen şeyleşmiş bölünmelerin" üstesinden gelmek için önderlik gerekliydi.[47] Parti, "*insanlar ile tarih arasındaki somut arabuluculuk*" noktası olacaktı.[48] "En bilinçli ögenin özgür ve bilinçli edimi olan" parti olmadığında işçi sınıfı hareketi, "eylem yapmaktan aciz gevşek bir bireyler toplamına" doğru çözülecekti. Lukács'a göre, Enternasyo-

---

* Kant felsefesinde görüngünün karşıtı olarak kullanılan, yalnızca akıl tarafından kavranan ve duyular yoluyla bilinemeyen nesne (ç.n.).

44 Georg Lukács, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1971, s. 306 (Georg Lukács, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çeviren: Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yayınları, Mart 1998).

45 Age., s. 310.

46 Age., s. 142 (vurgu bana aittir).

47 Age., s. 339.

48 Age., s. 318 (vurgu yazara aittir).

nal'le bağı olan Rusya dışındaki radikal grupları zayıflatan şey "bu grupların kendilerine herhangi bir somut örgütsel biçim (Komünist Parti'yi kastediyordu) verememeleri ve buna pek de istekli olmamalarıydı."[49] Eğer Komünistler "proleter sınıf bilincinin elle tutulur temsilcileri" ise o zaman bizzat parti de, ontolojik ve "siyasi olarak bu sınıf bilincinin bağımsız dışavurumu" olmalıdır.[50] Lukács şöyle yazıyordu: Parti "bu bilincin *biçimidir* ve *bu* bilincin biçimidir: Yani o hem bağımsız hem de bağımlı bir görüngüdür." Tek başına parti biçimi, işçi sınıfının "tarihsel şekil verilmiş kendi sınıf bilincini görmesini" sağlar.[51] Bu arada Komünist Enternasyonal "Lenin'in parti kavramından" (dünya ölçeğindeki şekli, yani tüm dünyadaki ezilen insanların kendi kurtuluşları doğrultusundaki mücadele organı ve merkezi) başka bir şey değildi.[52]

Bununla birlikte, çalışan sınıflar kendi yaşantılarına epistemolojik olarak erişemediklerinden, onların yaşantılarını onların yerine kavramak partiye düşüyordu. İşçilerin, onların ontolojik "dışavurumu" olarak partinin doğru yolda olduğuna nasıl güvenebilecekleri konusunda Lukács şu kuşkulu savı ileri sürüyor: Eğer parti gerçekten doğru tarih görüşüne sahip *değilse* hayatta kalamayacaktır, "çünkü aksi takdirde yanlış bir kuramın sonuçları onu çok geçmeden ortadan kaldıracaktır."[53] Ancak, parti ortadan kalkmadı. Bu durumda o gerçekten olaylar hakkında doğru görüşe sahip *olmalıdır*, tarihin hakikatini gerçekten açığa çıkarıyor olmalıdır.

Bu tasım, hakikati araçsalcı bir ölçüte indirgiyor ve parti önderliğinin sorgulanması için hiç yer bırakmıyor. Lenin, Bolşeviklerin esas gücünün çarlık devletini ele geçirmek için gerekli olan "en sıkı merkezileşmeyi ve demir disiplini inşa etme ve başarıyla

---

[49] Age., s. 302.
[50] Age., s. 332-333; aynı zamanda bakınız s. 330.
[51] Age., s. 326.
[52] Georg Lukács, *Lenin: A Study on the Unity of His Thought* [Lenin: Düşüncesinin Bütünlüğü Üzerine Bir İnceleme], Cambridge, Mass.: MIT Press, 1971, s. 59 (Georg Lukács, *Lenin'in Düşüncesi*, çeviren: Ragıp Zarakolu, İstanbul: Belge Yayınları, 2. Baskı, Ocak 1998).
[53] Lukács, History and Class Consciousness, s. 327.

sürdürme" yetisinde yattığını övünerek belirtir.[54] İmparatorluk Rusya'sının son dönemlerindeki maddi koşullar partinin içinde gizlilik ve örgütsel hiyerarşi gerektirdiğinden Lenin, parti-devlet ile birey arasındaki ilişkiye arabuluculuk etme sorunu hakkında neredeyse hiç fikir yürütmedi. Hobbes'un *Leviathan*'ında olduğu gibi hükümdarın (Partinin) iktidarı üzerinde herhangi bir denetim yoktu. Parti kuramda kitlelerin "altındaydı" ama gerçekte asla öyle olmadı. Bunun pratikteki sonucu bireyin özgürlüğünün ortadan kaldırılması oldu. Lukács şöyle yazıyordu: "Tam olarak gelişmiş komünist toplum tarihte gerçek özgürlüğü mümkün kılacak pratikteki ilk toplum olacak olmasına rağmen, bu esnada mücadele bireysel özgürlükten feragat edilmesini gerektirmek durumundadır. Bu durum, benliğin gerçek özgürlüğü getirmeye yöneltilmiş o ortak iradeye bilinçli bir biçimde tabii kılınması anlamına geliyor. ... Bu bilinçli irade Komünist Partisi'dir."[55]

Lukács bu tür kesitlerde, Rousseau'nun "Genel İradesinin" Marksist-Leninist bir versiyonunu dillendiriyor. Rousseau *Toplum Sözleşmesi*'nde kendisine benzeyen bir genel bilinç hakkındaki gizemli düşüncesini ortaya sererek temsili hükümet hakkındaki şüpheci görüşünü ortaya koyuyordu. Rousseau şöyle yazıyordu: "Egemenlik temsil edilemez, bunun sebebi egemenliğin devredilememesiyle aynıdır; onun özü genel iradedir ve irade temsil edilemez (ister genel irade olsun isterse başka bir şey); arada bir olasılık yoktur."[56] "Her birimiz genel iradenin yüce idaresi altında fiziksel varlığımızı ve erkimizi topluluğa bırakırız; ve bir vücut olarak her bir üyeyi bütünün bölünmez bir parçası olarak içimize dahil ederiz."[57] Lukács'ın görüşü de neredeyse bunun aynısıydı. Lukács şöyle yazıyordu: "Hakların ve ödevlerin birbirinden ayrılması ancak önderlerin kitlelerden ayrıldıkları ve *onla-*

---

[54] V. I. Lenin, *"Left-Wing" Communism, an Infantile Disorder*, Pekin: Foreign Languages Press, 1970, s. 7 (V. I. Lenin, Sol Komünizm Bir Çocukluk Hastalığı, çeviren: Muzaffer Erdost, Ankara: Sol Yayınları, 6. Baskı, 1999).

[55] Age., s. 315.

[56] Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract* [Toplum Sözleşmesi], New York: Penguin, 1968, s. 141.

[57] Age., s. 61.

rın temsilcisi olarak hareket ettikleri yerlerde (yani kitlelerin benimsediği duruşun derin düşünceye dayalı kaderciliğin bir örneği olduğu yerde) mümkün olur. Bununla birlikte gerçek demokrasi, yani haklarla ödevler arasındaki ayrımın ortadan kalkması biçimsel özgürlük değildir, ortak iradeye mensup olanların bir dayanışma ruhu içinde birbirleriyle kaynaşıp işbirliği yaparak giriştikleri *etkinliktir*."[58] Lukács partinin "pasif izleyiciler rolü verilmiş ... olan sıradan üyeler kitlesinden yalıtılmış bir görevliler hiyerarşisine" indirgenmesine karşı uyarıda bulundu.[59] Ancak onun kuramında savunmasız bireyi devletin gaddar mekanizmasından koruyacak hiçbir şey yoktu.

Marksist doktrinlerin en "materyalisti" olarak yola koyulan Leninizm, Tini (*Geist*) (yani evrensel, dışa vuran, kendisine benzeyen bir özne) parti biçiminde somutlaştırarak kendisinin bir metafiziği olarak yolculuğunu noktaladı. Kuramda, tıpkı Machiavelli'nin "Prens'i" ve Hegel'in "kader adamları" gibi, öncü parti de komünizm yolunda devlet haline gelerek, tarihsel misyonu tamamlanır tamamlanmaz ortadan kaybolacaktı. Ancak pratikte bu, kimsenin (bunu daha önceden öngören anarşistler dışında) hayal edemediği kadar sapmaya uğradı. Bunun sonucu, *polis*in tarihinde siyasi biçimde yaşanan en ciddi katılaşma (Sovyet totalitarizmi) ve milyonlarca insanın bürokrasi tarafından öldürülmesi ve bastırılması oldu.

Sol Cenah Sahnede: Modern Prens

Yirminci yüzyılın sonuna gelindiğinde Lenin'in hiyerarşik ve otoriter biçim kavramı soldaki birçok siyaset kuramcısı tarafından baştan aşağı reddedildi. Bu durum kaçınılmaz ve (toplumsal devrimin demokratik bir tasavvuruna bağlı olanların bakış açısından) hoş karşılanan bir gelişmeydi. Buna rağmen bu durum praksis kuramında ve biçim kuramında büyük bir boşluğa sebep oldu. Daha sonra Laclau ve Mouffe *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'de şöyle yazacaklardı: "Şu anda krizde olan şey, işçi

---

[58] Lukács, *History and Class Consciousness*, s. 337.
[59] Age., s. 336.

sınıfının ontolojik merkeziliğine, bir toplum türünden diğerine geçişi başlatan an olarak (büyük 'd' harfiyle) Devrim rolüne ve siyaset anını anlamsız kılacak tamamen bütün ve türdeş bir ortak iradenin hayali beklentisine dayanan sosyalizmin bütün bir tasavvuruydu."[60]

Ancak bu "tamamen bütün ve türdeş bir ortak irade" kavramı, Leninizmin hatalı bir tanımı olmasa da, Antonio Gramsci'nin çok daha fazla ince ayrıntıya sahip olan (ve alışıldık olmayan) biçim kavramını hiç de iyi tarif etmiyor. Gramsci'nin yazdığı gibi, Modern Prens gerçekten de Machiavelli'nin Prens'inin "Jakoben" karakterine ve Lenin'in öncüsünün disiplinli ve enternasyonalist karakterine sahip olacaktı. Ancak o aynı zamanda Reform'un dini karakterine ve Rousseau'nun Kanun Yapıcısının niteliklerine sahip olacak ve yeni, evrensel bir *Sittlichkeit* ya da ahlaki düzen kuracaktı. Ya da bizzat Gramsci'nin belirttiği gibi, modern prensin amacı "hem Protestan Reformu'nun ya da Fransız Aydınlanmasının kitle karakterine hem de Yunan uygarlığının ya da İtalyan Rönesans'ının klasik kültürel karakterine sahip [olacak] bütünleşmiş bir yeni kültür (Maximilien Robespierre ile Immanuel Kant'ı, siyaset ile felsefeyi belli bir Fransız ya da Alman toplumsal sınıfına değil Avrupa'ya ve dünyaya ait olan bir diyalektik birlik içinde sentezleyen ... bir kültür)" yaratmaktı.[61] Bugün olanaklı bir yeni siyasi biçimin temelini kavramak için işte bu unsurların (kafa karıştırıcı olsa da) büyüleyici karışımına yüzümüzü çevirmeliyiz.

Tıpkı Lenin gibi Gramsci de (devletin sivil toplum alanındaki muadili olarak) modern siyasi partinin, tarihin "savunucusu" olarak bireyin yerini almaya yöneltildiği sonucuna vardı.[62] Gramsci kendisini bir Marksist-Leninist olarak görmesine ve Lenin'den epeyce şey almasına rağmen, onun hegemonya kuramı

---

[60] Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, London: Verso, 1985, s. 2 (Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*, çeviren: Ahmet Kardam ve M. Doğan Şahiner, İstanbul: Birikim Yayınları, 1992).

[61] Giuseppe Fiori, *Antonio Gramsci: Life of a Revolutionary* [Antonio Gramsci: Bir Devrimcinin Hayatı], Londra: Verso, 1970, s. 241.

[62] Gramsci, *SPN*, s. 147.

ve parti kavramı Lenin'den sadece niceliksel değil ama aynı zamanda niteliksel bir sapma gösteriyor. Gramsci'nin Lenin'in öncü partisinin sınırlarının ve olası tehlikeli sonuçlarının farkında olması, onun "bürokratik merkeziyetçilik" (otoriter bir biçimde ve yukarıdan aşağıya örgütlenen bir parti yapısı) ile "demokratik merkeziyetçilik" (daha "organik" ve demokratik bir biçim) dediği şey arasında yaptığı kilit ayrımda görülüyor. Ona göre bu ikincisinin üstünlüğü onun "birçok çeşitli biçim altında vücut bulabilen ... [ve] zorunluluğu yorumladığı ve bu zorunluluğa sürekli olarak uyum sağladığı ölçüde hayat bulan esnek bir formül" sunmasında yatıyordu.[63]

Gramsci'nin "demokratik merkeziyetçilikten" ne kastettiğine dair ipuçları, *Hapishane Defterleri*'nde tarihsel bir siyasi ya da askeri çatışma hakkındaki ampirik tahlilini sunduğu yerlerdeki kesitlerde görülebilir. Bu kesitlerden bir tanesi Gramsci'nin Birinci Dünya Savaşı'nda İngiltere ile Almanya arasında yaşanan hayati önemdeki bir deniz savaşı hakkında yaptığı tahlildi. Gramsci (Winston Churchill'in savaş hakkında bulunduğu bir tahlil üzerine yaptığı yorumda) şunları anlatıyor: Jutland Savaşı'nda Alman amiral "genel stratejik planı emrindeki bütün komutanlara peşin peşin açıklayarak ve kişisel birimlere duruma göre gerekebilecek manevra özgürlüğünü [sağlayarak]" savaş alanındaki alt birimlere planının yürütmesini büyük bir güvenle teslim etti. İngiliz amiralleri ise bunun tam tersine, gemilerin her seferinde "emirleri beklemesini" gerektiren katı ve merkezi bir komuta yapısına bel bağladılar. Yerel Alman birimlerin manevra özgürlüğüne sahip olmaları onların İngiliz filosunu yenilgiye uğratmalarındaki en önemli etkendi; İngiliz filosu ise "sahip olduğu üstünlüğe rağmen ... stratejik amaçlarına ulaşmayı başaramadı çünkü amiral belli bir noktada savaşan birimlerle iletişimini kaybetti ve onlar da hata üstüne hata yaptılar."[64]

Gramsci'nin bu belirli savaşa olan ilgisi hiç şüphesiz onun Komünist Enternasyonal'in sorunları üzerine geliştirdiği düşünce-

---

[63] Age., s. 189.

[64] Antonio Gramsci, *Prison Notebooks* [Hapishane Defterleri], der. Joseph Buttigieg, 1. Cilt, 1. Defter, 57. Bölüm, New York: Columbia University Press, 1992, s. 165.

lerden ileri geliyordu. Stalin Moskova'nın Komintern üzerindeki denetimini resmileştirince "uydu" ulusal partiler git gide İngiliz filosuna benzemeye başladı. Diğer bir deyişle Komintern'in başarısızlığı, yerel güçlere taktik kararları özerk bir biçimde, kendi özgül koşullarına uygun bir şekilde almaları doğrultusunda sorumluluk verilmemesinden kaynaklanıyordu. Gramsci belki de, siyasi mücadelenin alacağı biçim ne olursa olsun önderliğin yerel güçlere önemli derecede bir özerklik içinde faaliyette bulunmalarına izin vermeleri gerektiğini ileri sürüyordu. Gramsci aynı zamanda, yerel güçlerin özerk bir biçimde hareket etmelerine izin verilmesi gerektiğinin yanı sıra, başarılı olabilmeleri için onların yine de genel bir stratejik çerçeve içinde "şekillendirilmeleri" gerektiğini düşünüyordu. Toplumun ve kültürün "üstyapısının" son derece farklılaştığı gelişmiş bir kapitalist bağlamda bu çerçeve ya da strateji siper savaşına, yani bir "mevzi savaşına" benzemek zorundaydı; bu mevzi savaşında madun sınıflar mücadelelerini, devlete karşı topyekûn bir "cephesel" saldırıdan ("manevra savaşı") ziyade, çevresel hat boyunca parça parça stratejik yerleri ele geçirme doğrultusunda yürüteceklerdi. Bu tür bir mevzi savaşı ekonomik olduğu kadar kültürel ve siyasi bir mücadele, ademi merkezi ama koordine edilmiş bir mücadele olacak ve "mutlak stratejik amaçlara" sahip olacaktı.

Demokratik merkeziyetçilik Lenin'in öncü partisinden bir başka önemli konuda daha farklılaştı: Gramsci önderler ile yol gösterilenler arasına çok önemli bir arabulucu unsur (organik aydınlar dediği şey) yerleştiriyordu. Lenin komünist praksisi önderler ile yol gösterilenler arasındaki bir ikiciliğe indirgerken Gramsci *üç* ögeyi birbiriyle diyalektik ilişki içinde sundu. Bunlardan birincisi "katılımları herhangi bir yaratıcı ruh ya da örgütsel yetenekten ziyade disiplin ve sadakat biçimini alan, sıradan ve ortalama insanlardan oluşan kitlesel bir ögeydi." Bununla birlikte "ortak irade" bu aşamada "gelişmemiş ... bir oluşum" olarak kalıyor. Kitle ancak, "onları bir merkezde toplayacak, örgütleyecek ve disipline edecek birisi olduğu takdirde bir güç" haline gelir. Böylece Lenin gibi Gramsci de ikinci bir ögeyi takdim ediyor: Bir araya gelince "başat bir kenetleyici unsur" meydana getiren disiplinli devrimciler ya da önderler; o olmadan "iradelerin bir

sonsuzluğa dağılacağı" bir öge. Onun (Jakoben ögenin) sorumluluğu bu iradeyi "sıfırdan" meydana getirmek ve onu "somut ve rasyonel amaçlara doğru" yöneltmek olacaktı. Bu yönlendirici öge "kendi başlarına bırakıldıklarında pek az önemi olacak bir güçler topluluğunu ulusal olarak bir merkezde toplar ve onları etkin ve kuvvetli kılar."[65]

Buraya kadar, bu kavramlaştırma Lenin'inkinden pek de ayırt edilemiyor. Ancak Gramsci bundan sonra, Lenin'in kuramında bahsi geçen ancak orada asla yeterince kuramlaştırılmamış olan bir üçüncü ögeyi takdim ediyor: *"Sadece fiziksel olarak değil aynı zamanda ahlaki ve entelektüel olarak da, birinci ögeyle ikincisini birleştiren ve bunlar arasındaki iletişimi devam ettiren bir ara öge."*[66] Gramsci "ara öge" derken bizzat kitlenin içindeki aydın ya da militanları kastediyor. "Geleneksel" aydınlar gerilemekte olan bir toplumsal formasyona bağlıyken, organik aydınlar egemen üretim biçimiyle yakın bağları olan bir sınıftan çıkarlar. Gramsci'nin kavramlaştırmasına göre bu tür aydınlar işçi sınıfının içinden yetki sahibi ve önderlikle ilgili konumlara yükselerek sınıfın kendisini tanımlamasında kilit bir rol oynarlar.[67] Dolayısıyla bunun toplamdaki etkisi "örgütün gerçek harekete sürekli uyum sağlaması; aşağıdan gelen dürtmelerle yukardan gelen emirlerin eşleşmesi; sıradan insanların içinden gelen ögelerin, yaşantının sürekliliğini ve düzenli birikimini sağlayan önderliğin katı çerçevesinin içine sürekli olarak dahil olması" olacaktı.[68]

Tek başına bu arabulucu ögenin, Gramsci'nin (onun tabiriyle) "daha doğuştan merkezileştirici ve disipline dayalı güçlerle" donanmış bir parti önderliği şeklindeki hayra alamet olmayan tanımını ehlileştirmek için yeterli olup olmayacağı yoruma açık bir soru olmanın yanı sıra bazı yorumcuların Gramsci'yi otoriter bir düşünür olarak görmelerine yol açtı. Ancak Gramsci'yi otoriter bir düşünür olarak görmek, onun karmaşık parti kavramsallaştırmasında ima edilen, kendisinden önceki bütün biçim kuramla-

---

65 Age.

66 Age., s. 153 (vurgu bana aittir).

67 Anne Showstack Sassoon, *Gramsci's Politics* [Gramsci'nin Siyaseti], Minneapolis: Minnesota University Press, 1987, s. 141.

68 Gramsci, *SPN*, s. 189.

rından gerçekleştirdiği keskin kopuşu (Lenin'inki de dahil) görmezden gelmektir.

Gramsci'nin düşünce tarzına göre, etkin bir praksis ortaya koymak için eksiksiz bir örgütsel disiplinden ve profesyonel bir "kadrodan" bile daha önemli olan şey, modern prense onun siyasi, ruhsal ve ahlaki birliğini kazandırmak için gerekli olan öncelikli yaşantısal temeldi; bu birlik olmadan hiçbir "parti" (Leninist olsun olmasın) var olamazdı bile. Modern prens "göreli olarak istikrarlı ve sürekli olanı hesaba katacaktı", ancak bunu yaparken bürokratik ve tamamen "mekanik" bir kurumun *durağan* biçiminde şeyleşmeyecekti.[69] Gramsci şöyle yazıyordu: "Prens gerek geçmiş ya da geleneğe, gerekse geleceğe dair bir 'sürekliliği' kabul eder; yani o, her edimin karmaşık bir süreçte çoktan başlayan ve devam edecek olan bir an olduğunu kabul eder." Bu durumda ortak irade kendi "ömrüne" dair bir kanı geliştirebilecekti, "soyut değil somut bir şey olarak, yani kesin anlamıyla belli sınırların ötesine geçmemeliydi." Gramsci bu miktara bir ömür süresi ayırıyordu: "En dar sınırların bir önceki nesil ile gelecek nesil olduğunu söyleyelim."[70]

Gramsci Machiavelli'nin *Prens*'ini, İtalyan ulusunun "ortak iradesini" dile getirecek ve simgeleyecek "insan biçiminde" bir şeklin "somut miti" olarak tanımlıyordu. Modern prens de benzer bir biçimde, proletaryanın ve onun müttefik sınıflarının ortak iradesini meydana getirecek olan yeni bir tarihsel biçime dair Gramsci'nin somut "miti" ya da simgesiydi. Bu "ortak iradenin" gelişim seyri iç içe geçmiş aşamalarda açığa çıkacaktı. Topluluk "ekonomik-tüzel" aşamada, bireylerin doğrudan bir meslek grubu ya da derneği (örneğin birinin dükkanı ya da sendika) içinde kendilerini başkalarıyla özdeşleştirmeleri temelinde bir "birlik ve türdeşlik" hissi geliştirir. Daha sonra işçiler ekonomik dayanışma bilinci geliştirirler: "Bir toplumsal sınıfın bütün üyeleri arasındaki çıkarlar dayanışması; ancak bu dayanışma hâlâ sırf ekonomik alanda yaşanmaktadır." İşçiler ekonomik haklarını işçi *olarak* ararlar; ancak bu sırf mevcut sistemin sınırları dahilinde ve hâlâ

[69] Age., s. 189.
[70] Age., s. 146-147.

"öz" çıkar temelinde gerçekleşmektedir. Nihayet bir sınıf bilincin "en yüksek" biçimine ulaşır, buna aşkın (transcendental) dayanışma denebilir. Burada "kişinin ortak çıkarlarının, mevcut ve gelecekteki gelişmesinde, sırf ekonomik sınıfın ortak sınırlarının ötesine geçtiğinin ve diğer bağımlı grupların da çıkarları haline gelebileceğinin ve gelmesi gerektiğinin farkına varılıyor."[71] Bu aşamada "daha önceden filizlenmiş olan ideolojiler 'parti' haline gelirler ve bunlardan yalnızca bir tanesi ya da en azından bunların tek bir bileşimi kendisini tüm topluma yaymak için baskın çıkma, üstün gelme eğilimi gösterene kadar çatışma ve karşıtlık içine girerler."

Diğer bir deyişle boyunduruk altındaki sınıfların bu noktaya kadar henüz gelişmemiş ve çelişkili olan farklı dünya görüşleri (*Weltanschauungen*) tek bir ortak felsefenin kusursuzlaştırılmış açıklığını kabul edene kadar dikkatli bir biçimde praksisin ambarına çevrildi; böylece bu dünya görüşleri gerçek bir *siyasi* hareketin ideolojik temelini oluşturdu. Artık bir "parti" (yani az çok tutarlı bir ulusal varlık) olarak işleyen "ortak irade", "yalnızca ekonomik ve siyasi amaçların birliğini değil aynı zamanda entelektüel ve ahlaki birliği de" oluşturur. Kısacası partinin nüfuzu o kadar güçlenir ki, "mücadelenin tüzel değil 'evrensel' bir düzlemde şiddetle hüküm sürdüğü ve böylece temel bir toplumsal grubun bir dizi alt grup üzerinde hegemonyasını [oluşturduğu] bütün sorunları ortaya koymayı" başarır. Bu arada "devletin ömrü, temel grubun çıkarlarıyla ikincil grubun çıkarları arasındaki ... istikrarsız dengenin oluşmasından ve bu dengenin yerini bir başkasının almasından meydana gelen daimi bir süreç olarak tasarlanır." Yani devletin işlevsel ve politik duruşu git gide hegemonik sınıfın çıkarlarıyla örtüşür. Ancak bu duruş, devlet ile "birleşik ekonomik çıkar" (yani belirli bir sınıf çıkarı) arasındaki eksiksiz özdeşliği "bir yana bırakarak", bu çıkarlarla asla *tam olarak* örtüşmez.[72] Gramsci modern prensin evrensel ahlaksallığını genellikle yüce bir ahlaki yasaya benzetti. O bu konuda Mazzini'nin Hegelci milliyetçiliğinden esinlenmiş olabilir (Mazzini bir keresinde İtalyan

---

[71] Age., s. 146-147.
[72] Age., s. 181-182.

işçileri şöyle teşvik ediyordu: "Başka bir kural, başka bir ahlaki yasa kabul etmeyin. ... Varlığınızın kademeli bir biçimde düzenlenmesine yarayan ikincil yasaların bu yüce yasanın sürekli gelişen uygulaması olmasını sağlayın").[73] Modern prensin evrenselciliği tam olarak şunu ima ediyor: "Herhangi bir verili eylem, yalnızca referans noktası olarak bizzat modern prensi aldığı ve onu güçlendirdiği ya da ona karşı çıktığı ölçüde faydalı ya da zararlı, erdemli ya da kötü olarak görülür. Prens insanların vicdanlarında ilahi olanın ya da ahlaki yükümlülüklerin yerini alır ve modern bir laikliğin ve hayatın bütün veçhelerinin, bütün geleneksel ilişkilerin eksiksiz bir biçimde laikleşmesinin temeli haline gelir."[74]

Bu kavramlaştırma, totaliter olmasa da, bizi endişelendirmeye yetecek kadar "bütünleştirici" bir özelliğe sahiptir. Lukács da her şeye rağmen sosyalizmden sadakate dayalı ve totaliter bir bağlılık temelinde bahsediyor – devrimin doğasının bireysel "haklar" ile ortak "ödevler" arasındaki bütün ayrımları ortadan kaldıracağı gerçeğinin icap ettirdiği bir bağlılık.[75] Lukács'a göre, militanlar "bütün kişiliklerini parti yaşamının ve devrimin bütünüyle kurulacak canlı bir ilişkiye" adamak zorundaydılar.[76] Gramsci'nin partinin "ahlaki yükümlülükleriyle" ilgili mutlakçı ifadesi "uygun bir parti siyaseti" ile ilgili Leninist ilmihallere benzediği ölçüde, Gramsci'nin sosyalist Kantçılığının gölgesinde ihtiyatlı, hatta şüpheci bir biçimde ilerlemek için bir sebep vardır.

Ancak, Gramsci'nin dine yaptığı atıflardan ve bilhassa Reform'un demokratik yanlarını takdir etmesinden son derece açık bir biçimde anlaşılıyor ki, Gramsci'nin savunmuş olacağı en son şey parti önderliğinin "kutsal" emirlerle hareket ettiği (komünist *Şeriat* uygulayan köktenci bir ruhban sınıfı) bir "parti" kavramsallaştırmasıdır. Gramsci'nin hapishane yazılarında birçok belirsizlik olmasına rağmen, hegemonik blok *içindeki* fiilen tek bir sınıfa (işçi sınıfı) bağlı olacak olan sınıf ve grupların yol gösteril-

---

[73] Mazzini, s. 96. Mazzini ülkeyi, "tepesinde bir Tanrı [ve] tabanda da eşitlerden oluşan bir Halkın bulunduğu" bir "Tapınağa" benzetti.
[74] Gramsci, *SPN*, s. 133.
[75] Lukács, History and Class Consciousness, s. 319.
[76] Age., s. 336.

meye *rıza gösterecekleri* konusunda hiçbir soru işareti yoktur. Diğer bir deyişle onlar katılım göstereceklerdi çünkü modern prens "ahlaki ve entelektüel önderliğiyle" onları yeni bir uygarlık düzeninin yalnızca mümkün olmakla kalmayıp aynı zamanda arzu edilir olduğuna ve onların kendi adil dünya kavramsallaştırmalarını içerdiğine ikna etmişti.

Birlik ve Farklılık: Çevirinin Meydan Okuması

Biraz önce gördüğümüz gibi modern prens (Richard Bellamy'den alıntı yaparsak) "*bir sürü dağınık iradenin ve heterojen amacın dünyanın eşit ve ortak bir tasavvuru temelinde tek bir amaç altında birleşmesine yönelik*" çabayı temsil ediyor.[77] Eğer günümüzde homojen bir ortak iradeye (karşı hegemonik blok) yönelik bu görüş tartışmalıysa, bu kısmen, modern prensle ittifak içinde olan ve nihai olarak ona dahil olan sınıfların ve toplumsal grupların "farklılıklarını", kimliklerinin özgüllüklerini bastırılmış bulacakları şeklindeki yaygın ama hatalı algıdan kaynaklanmaktadır. Gerçekten de Gramsci'nin ikincil unsurların "mutlak" şekilde birleşmesini (ortak irade altında mitsel birleşme) değil, sırf *pratik* bir tutarlılığı (kişinin belirli, somut tarihsel amaçları gerçekleştirebilmesi) tahayyül ettiğine dair güçlü kanıtlar vardır.

Gerçekten de şu ileri sürülebilir ki, *colletiva voluntà* Hegel'in bütüncülleştirici idealizmine, Aristoteles'in tikel olan ile evrensel olan arasındaki bütünsel diyalektiğine benzediğinden daha az benziyor. Aristoteles "bütünün [doğasının] zorunlu olarak parçalara göre daha öncelikli olduğunu" ileri sürüyordu.[78] Ancak bir *polis* olmak için bu "bütünün" hem homojen hem heterojen niteliklere sahip olması gerekecekti. Aristoteles şöyle yazıyordu:

Birliğin, hane halkı içinde ve polis içinde eşit derecede olmak üzere, belli bir noktaya kadar zorunlu olduğu bir gerçektir;

---

[77] Richard Bellamy, *Modern Italian Social Theory* [Modern İtalyan Toplumsal Kuramı], Cambridge, UK: Polity, 1987, s. 139 (vurgu bana aittir).

[78] Aristoteles, *Politics*, s. 6.

ancak mutlak birlik zorunlu değildir. Bir polisin birlik içinde ilerlerken polis olmaktan çıkacağı bir nokta vardır: Bunun dışında, onun hâlâ polis olarak kalabileceği, ancak özünü neredeyse kaybedeceği ve dolayısıyla daha kötü bir polis olacağı bir başka nokta vardır. Bu, sanki uyumu sırf bir birliğe çevirecekmişsin ya da bir müzik parçasının temel motifini tek bir ritme indirgeyecekmişsin gibi olur.[79]

Açıkça konuşmak gerekirse, bir polis "birbirine benzemeyen unsurlardan oluşmalıdır" çünkü nasıl ki heyecan verici bir koronun önderine ve onun yardımcılarına ait tek bir mükemmellik olamazsa bütün yurttaşlara ait tek bir mükemmellik hiç olamaz."[80] Her siyasi biçimin özdeşlik ve farklılıktan oluşan aralıksız bütün üzerinde ayrı bir koordinatta durduğu söylenebilir. Tıpkı parçalarla bütün arasında mutlak bir özdeşlik olamayacağı gibi (ontolojik kaynaşma) aynı zamanda tamamen bir "farklılık" ya da benzemezlik de olamaz, çünkü bu durumda toplum ya da topluluk hakkında anlamlı bir şekilde konuşamazdık bile.

Gramsci'nin hegemonik bloku da benzer bir biçimde, hem aynılığı hem farklılığı ifade ediyor. Lenin gibi Gramsci de, işçi sınıfının dağınık çıkarlarını ona şekil ve yön vererek güçlü bir "ortak iradeye" dönüştürmek için disiplinli ve örgütlü bir partiye olan ihtiyacı onayladı. Ona göre modern prensin karşı karşıya bulunduğu "esas görev" "bu gücün oluştuğunu, geliştiğini ve daha türdeş, derli toplu ve kendinden haberdar olduğunu sistematik ve sabırlı bir biçimde güvence altına almaktı."[81] Bununla birlikte Lenin'den farklı olarak Gramsci hiçbir zaman karşı hegemonik bloku kendisini oluşturan öznelerin içindeki mutlak bir özdeşlik açısından tanımlamadı. Dolayısıyla Gramsci'nin "tek bir amacı" geliştirmekten bahsetmesi metafizik değil pragmatikti. Ona göre modern prensin praksisi "*belli bir* türdeşlik *derecesindeki* (tarihsel olayın meydana geldiği zamanda ve coğrafi mekanda eşanlı olarak gerçekleşen ve buralarda koordine edilen bir eylemi gerçekleştirmek için *gerekli olan ve buna yetecek bir*

---

79 Age., s. 51.
80 Age., s. 103.
81 Gramsci, *SPN*, s. 185.

derecedeki) ortak bir iradeyi meydana getirecek uzun bir uğraş olacaktı."[82]

Üstelik karşı hegemonik praksis yol gösteren sınıfın, "hegemonyanın uygulanacağı ve aralarında uzlaşmaya dayalı belli bir dengenin oluşacağı grupların çıkarlarını ve eğilimlerini" hesaba katmasını gerektirecekti.[83] Dolayısıyla modern prensin esas örgütsel ilkesi mutlak özdeşliğin gerçekleştirilmesi değil; "*benzer* olanı düzenlemek ve aralarında ilişki kurmak amacıyla, bir yandan *biçimin görünürdeki çeşitliliği içinde benzer olanı*, diğer yandan ise *görünürdeki aynılık içinde farklı hatta birbirine karşıt olanı*" bulmak olacaktı.[84] Modern prensin önderliğinin görevi, farklı toplumsal gruplar içindeki ve bunların arasındaki ortaklık bölgelerini ve *görünürdeki* farklılıkların gizlediği ortaklıkları saptamak ve aynı zamanda bu gruplar arasındaki gerçek ya da fiili farklılıkları (yani "görünürdeki aynılık içinde farklı hatta birbirine karşi olanı") kabul etmek olacaktı. Modern prens ancak, "çeşitli toplumsal sınıfların eriştiği türdeşlik, kendinden haberdar olma ve örgütlenme derecelerinin dikkatli bir biçimde değerlendirilmesinden"[85] sonra, fiilen birbirine benzeyen ögeleri örgütler ve "bunları birbirine bağlar."

Dolayısıyla Gramsci'nin, gruplar ve hareketler arasındaki mevcut farklılıkları örtbas eden "bütüncülleştirici" bir türdeşlik kavramsallaştırmasını savunduğunu ileri sürmek, onun siyaset kuramında eşsiz ve faydalı olan şeyi gözden kaçırmak demektir. Gramsci, birleşik bir biçim olmadan madunların ulusal ve uluslararası olayları etkileme yetilerinin çok az olacağını düşünüyordu. Ancak onun birlik ve farklılık diyalektiği, bu ikisi arasındaki esas gerilimi asla çözmemekle birlikte radikal toplumsal düşüncede büyük bir devrim yarattı.

Gramsci'nin siyasetinde farklılığa "uyum sağlamanın" ima edildiği, onun dil üzerine yazdığı sayısız kuramsal metinde görüle-

---

[82] Age.
[83] Age, s. 161; s. 182 ile karşılaştırın.
[84] Age., s. 190.
[85] Age., s. 181.

bilir.[86] Gramsci İtalyan toplumdilbilimi üzerine yaptığı araştırmalarda Avrupa'daki Ortaçağ Latincesi'nin (M.S. 400-1300 dolayları) iki farklı dile bölünmüş olmasından oldukça etkilendi: "Bunlardan bir tanesi halk dili ya da diyalektik dil idi, diğeri ise aydınların ve kültürlü sınıfların öğrenilmiş diliydi."[87] Reform Avrupa'nın başka yerlerinde, halk bilincinin (özellikle de milliyetçiliğin) gelişmesi için bir temel hazırlayarak, bu ayrımı bir çırpıda ortadan kaldırırken, İtalya'da durum böyle gelişmedi. Sayısız bölgesel lehçenin bir arada var olması ve bunun yanında liberal, burjuva aydınların kendi "Avrupa" dili geleneklerini sürdürme arzuları (bu arzu onları kitlelerden ayırdı ve onların sınıf hegemonyalarını pekiştirmelerinde belirleyici oldu) İtalyan ulusal birliğinin oluşmasını epeyce geciktirdi. Dolayısıyla İtalyan dilinin tarihi, etkin bir "ulusal halk iradesi" oluşturulmasında dilin önemi açısından dikkate değer bir ders içeriyordu. "İlk" Reform sırasında sosyalist lehçe hem evrensel bir unsura hem de halkın özbilincinin ve özerkliğinin tanınmasına müsaade edecek niteliği taşımak zorunda olacaktı. Bol miktardaki yerel ve bölgesel kültür ve dil farklılıkları karşısında modern prens yeni, evrensel bir uygarlığın tohumlarını ekmek zorunda olacaktı. Tıpkı Luther'in kilisenin Latince ve dua metinlerini (bunlar daha önceden sadece bu kurumun "geleneksel" aydın görevlilerinin erişimindeydi) Almanca'ya ve diğer anlaşılabilir halk dillerine çevirmesi gibi; Machiavelli'nin ("İtalyan Luther'i") prenslerin sahip olduğu bilgiyi (yani iktidarı) vasıfsız insanların erişimine sunmaya çalışması gibi modern prens de iktidarın anlaşılmaz "Latincesini" sıradan insanların kavrayabileceği bir dile "çevirir." Aynı zamanda insanlar da kendi yaşantılarını, daha sonra bizzat modern prensin entelektüel ve algısal ufkunu oluşturacak olan bir dünya görüşüne "çevireceklerdi."

Gramsci'ye göre farklılıklara tapınma ve milliyetçilik halkın gerçekliğin esas doğasını algılamasını ve dolayısıyla yapılması

---

[86] Bakınız Peter Ives, *Gramsci's Politics of Language* [Gramsci'nin Dil Siyaseti], Toronto: University of Toronto Press, 2004.

[87] Antonio Gramsci, Tatiana Schucht'a yazdığı mektup, 17 Kasım 1930, *Letters from Prison* [Hapishane Mektupları], der. Lynne Lawner, New York: Harper and Row, 1973 içinde s. 184.

gerekeni görmesini engelliyordu. Kişinin kendi yerel konum ya da bölgesinde sabit bir biçimde kalmak geniş kapsamlı dünyaya (bütün tarihsel eylemin genel koşulları) gözlerini kapatmış bir dar görüşlülüğe yol açar. Gramsci'nin yazdığı gibi: "Birinin dünya tasavvurunun az ya da çok karmaşıklığını kişinin kendine has diline göre yargılamak mümkündür. Bir lehçe konuşan herhangi biri ... dünyanın az çok sınırlı ve bölgesel bir sezgisine zorunlu olarak iştirak eder."[88] İdeoloji olarak dil dünyanın resmini çizer; dil ne kadar dar kapsamlı olursa dünya da o kadar dar kapsamlı olur. Bununla birlikte, Gramsci'nin kuramlaştırdığı şey efsanevi kusursuz dile "geri dönüş" (Gnostisizmin* kelimeleri ve şeyleri arasındaki şeffaf ilişki) değil; dünyada somut bir toplumsal ve etik amacı yerine getirmeye, yani (Martin Jay'in ifadesiyle) "ortak anlamlara sahip olarak dil açısından birleşmiş bir topluluğun"[89] içinde kök salmış yeni bir siyasi ve ahlaki kimliğin sabırlı ve gayret isteyen inşasını gerçekleştirmeye yetecek evrensel bir *çeviri* biçimiydi.

Gramsci'nin ilk yazılarında bile onun daha sonra ortaya attığı, hegemonyasını yerel farklılıkları ve lehçeleri ortadan kaldırarak değil, kendi görüşünü anlaşılır bir halk diline (bütün çeşitlilikleri içinde insanların gerçek, değişik koşullarını ve yaşanmış deneyimlerini organik olarak ifade edecek siyasi bir sözdizimine) "çevirerek" dilsel olarak kuran yeni bir tarihsel kişilik olarak modern prens görüşünün ipuçlarını buluyoruz. Mesele, yerel lehçeleri ortadan kaldırmadan evrensel bir dil icat etmekti; bu, on dokuzuncu yüzyılın sonu ile yirminci yüzyılın başında dil konusunda yaşanan ayrımlara getirilen kozmopolit "çözümlere" aşina birisi olarak Gramsci'nin sonuna kadar farkında olduğu bir sorundu. Örneğin Gramsci 1918 yılında "Tek Dil ve Esperanto" (*La lingua unica e l'esperanto*) üzerine yazdığı denemesinde, on dokuzuncu yüzyıl romancısı Alessandro Manzoni'nin İtalya'yı tek bir dil etrafında birleştirme doğrultusunda önerdiği bir planı eleştirdi.

---

88 Gramsci'den aktaran Fontana, *Hegemony and Power*, s. 38.
* Giriş bölümündeki çevirmenin notuna bakınız (s. 15).
89 Jay, *Marxism and Totality*, s. 159.

Manzoni'ye göre böyle bir dil, yeni oluşacak İtalyan devleti tarafından "yukarıdan" kabul ettirilmeliydi. Gramsci şöyle yazıyordu:

Tek bir dilin savunucuları, dünyada birbiriyle doğrudan iletişim kurmak isteyen bir sürü halk olmasına rağmen iletişim yetisini sınırlayan sonsuz sayıda farklı dil olmasından endişe duyuyorlar. Bu, enternasyonal değil kozmopolit bir kaygıdır ve bu kaygı iş amacıyla ya da zevk için seyahat eden burjuvaziye, daimi ve üretken yurttaşlardan ziyade göçebelere aittir. ... Onlar, zaman ve mekanda değişiklikleri kabul etmeyecek olan, son derece esnek olmayan bir dili yapay bir biçimde oluşturmak arzusundalar.

Gramsci şöyle devam ediyordu: "Manzoni kendisine şunu soruyordu: İtalya artık oluştuğuna göre İtalyan dili nasıl oluşturulabilir? Cevabı şuydu: Bütün İtalyanlar Tuskanca konuşmak zorunda olacaklar ve İtalyan devleti ilkokul öğretmenlerini Tuskanya'dan istihdam etmek zorunda olacaktı." Ancak coğrafi ve kültürel ayrımlara gösterilen böyle bir kayıtsızlık yeterli olmayacaktı. Gramsci burjuva kozmopolitliğinin bütüncülleştirici emperyalizmine karşı yerel lehçeleri savunmaya yönelik *etik* ihtiyacı çok önemsiyordu:

Eğer, aynı zamanda verili bir bölgede konuşulan ve başvuracağı canlı bir kaynağı bulunan tek bir dil ulusun sınırlı bir alanına kabul ettirilemiyorsa, bu durumda uluslararası bir dil, tamamen yapay ve mekanik olduğunda, tamamen tarih dışı olduğunda, lehçelerin çeşitliliğinden ve farklı zamanlarda üstlenilen biçimlerin çeşitliliğinden ileri gelen duygu belirtici zenginlikten yoksun kalarak büyük yazarlar tarafından beslenmediğinde ... nasıl kök salabilir? Şundan kuşkumuz olmasın: Esperanto (tek dil) boş bir fikirden öte bir şey değildir, tarihsel eleştirel düşüncenin henüz verimli hale getirmediği ve harekete geçirmediği kozmopolit, hümanist, demokratik anlayışların bir yanılsamasıdır. ... Sosyalistler ancak Enternasyo-

nalin meydana gelişi için çabalayarak, tek bir dilin muhtemel belirişi için çaba göstermiş olacaklar.[90]

Gramsci iki yıl sonra birçok işçinin Esperanto'ya yönelik burjuva fantezisine kapıldıklarını istemeyerek de olsa kabul etti. Şunu kabul ediyordu: "Onların ilgileri; ulusal sınırları aşan ve mevcut ulusal dillerin, lehçelerin şu andan sahip olduğu role sahip olacağı sözcük düzenlerinin oluşması için gerçek bir arzu ve bu doğrultuda tarihsel bir dürtü belirtiyordu."[91] Ancak Gramsci'ye göre yeni bir "sözcük düzeninin" işlevini gerçekten yerine getirecek olan şey Esperanto değil sosyalizmdi.

Bu durumda modern prensin tarihsel rolü *exegete*[*] (onların ıstıraplı dünyalarını değiştirmek amacıyla bu dünyanın *saçmalık-*

---

[90] Antonio Gramsci, "A Single Language and Esperanto" [Tek Bir Dil ve Esperanto] (1918), *Selections from Cultural Writings* [Kültürel Yazılardan Seçmeler], der. David Forgacs ve Geoffrey Nowell-Smith, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985 içinde s. 29. Gramsci'nin yerel dil geleneğinin kültürel bütünlüğüne gösterdiği büyük hassasiyet, kız kardeşinin oğlunun Gramsci'nin memleketi Sardinya'daki okuluyla ilgili olarak kız kardeşi Teresina'ya yazdığı aşağıdaki mektupta görülebilir: "Umuyorum ki onun Sardinyaca konuşmasına izin vereceksin ve bu açıdan ona herhangi bir sorun çıkarmayacaksın. Bence Edmea'nın küçük bir kızken istediği gibi Sardinyaca konuşmasına izin vermemek bir hataydı. Bu onun entelektüel gelişimine zarar verdi ve onun hayal gücünü bir deli gömleğine soktu. Çocuklarınla ilgili durumlarda bu hatayı yapmamalısın. Çünkü her şeyden önce, Sardinyaca'nın büyük bir edebiyatı olmamasına ve eğer mümkünse çocukların birkaç dil öğrenmesinin iyi bir şey olmasına rağmen, Sardinyaca bir lehçe değil kendi başına bir dildir. Öte yandan, onlara öğreteceğin İtalyanca yalnızca onunla yapacağın konuşmalardaki birkaç cümle ve kelimeden oluşan zayıf, bozulmuş bir dil olacaktır ... onun genel bir çevreyle herhangi bir iletişimi olmayacak ve sonuçta iki jargon öğrenmiş, hiçbir dil öğrenememiş olacaktır. Bu hatayı yapmaman ve çocukların diledikleri bütün Sardinya ruhunu teneffüs etmelerine ve doğdukları doğal çevrede kendiliğinden bir biçimde gelişmelerine müsaade etmen için sana tüm kalbimle yalvarıyorum: Bu onların geleceği için bir engel teşkil etmeyeceği gibi bunun tam tersi olacak." Antonio Gramsci, *Letters from Prison* [Hapishane Mektupları], 1. Cilt, der. Frank Rosengarten, New York: Columbia University Press, 1994, s. 89. 26 Mart 1927 tarihli mektup.

[91] Gramsci (1920), *Selections from Cultural Writings*, der. Forgacs ve Nowell-Smith, s. 43.

[*] 5. Bölüm, s. 213'e bakınız (ç.n.).

larından nasıl anlam çıkarılacağını insanlara gösteren bir rehber) işlevi görmekti. Bir açıdan, Gramsci'nin anlatısı sırf Machiavelli'nin yeni bir prens mitinin yeniden dile getirilmesini değil, aynı zamanda Babil'in mitsel imgesinin ve buna ait evrensel bir dil arzusunun anımsatılmasını da gösteriyor. Bununla birlikte şunu söyleyebiliriz ki, Gramsci'nin tasarladığı şekliyle modern prensin sorumluluğu insanlara kulelerini nasıl inşa edeceklerini söylemek değil, onları tarihin alanına getirerek, onların inşaya nasıl başlayacaklarını ve inşa etmek istediklerinin ne olduğuna nasıl karar vereceklerini *beraberce* çözüme kavuşturabilmeleri için onlara burada ortak bir dil öğretmekti.

Postmodern Prens

Son olarak günümüzdeki biçim sorununa dönelim. *Postmodern* bir *prens* günümüzdeki çeşitli toplumsal hareketlerin tek ve aşkın (transcendental) bilincini, dolayısıyla aynı zamanda sivil toplumun *toplumsal ihtiyaçlarını* tanımlayacaktı. Bu bölümün başında yazdığım gibi böyle bir prens büyük ölçüde Albert, Cagan, Chomsky ve diğerlerinin *Kuramı Özgürleştirmek*'te tasvir ettikleri birleşik harekete benzeyecekti: Prens, mevcut hareketler "kendilerinin esasında daha geniş bir hareketin (parçalardan biri ya da hareketin bütünü başarıya ulaşacaksa bu geniş hareketin bütün parçaları bir diğeriyle doğrudan ilişkili olmalıdır) değişik yanları olduklarını kabul ettikleri" anda ortaya çıkacaktır. Bu tema bir başka eserle daha benzerlik taşıyor – Laclau ve Mouffe'un *Kuramı Özgürleştirmek'ten* tam bir yıl önce (1985'te) yayımlanmış olan *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'si.

Laclau ve Mouffe *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'de benzer bir biçimde, değişik hareket ögelerinin farklı amaç ve kimliklerini emek ya da sınıf sömürüsünün salt tarihsel düşmanlığına indirgemeden, bu ögelerin "birleşmesi" talebinde bulunmuşlardı. Ancak Laclau ve Mouffe bu birleşmenin içeriğini tam olarak tanımlayamadılar – örneğin değişik hareketleri bir araya getirebilecek temel görüngübilimsel, sosyolojik ve ruhsal "zemin". Onların ögelerin "birleşmesi" konusundaki açıklamaları tamamen "olumsuzlayıcıydı", yani her bir hareketin bir diğeriyle sırf bir

"öteki" olarak ilişkileneceği şeklindeki esas olarak kuramsalcı ve yabancılaşmış düşünceye dayanmaktaydı. *Kuramı Özgürleştirmek*'te ise yazarlar, ortak bir tarihsel *gerçekliğin* içine düşmüş ve ortak bir değerler hissinin yön verdiği insanlar olarak sahip oldukları ortak şeylere dayanan ögelerin "olumlayıcı" bir birleşmesini ima ettiler. Onlara göre, "stratejilerin bütün solun gelişmesi için kapsayıcı planlara uydurulması her seviyede gerçekleş[melidir]. ... Bu mübadele tiplerinden en yüksek önceliğe sahip olacak olan şey, tam olarak kavrayışların birbirine bağlanması ve onların bütünsel bakış açıları içindeki bağlantılarıdır."[92]

Laclau ve Mouffe'un "hegemonik bloku" tam tersine, ortak bir baskı deneyimine ya da etik değerlerin ve siyasi amaçların ortak *aşkın* (transcendental) bir kümesine değil, her bir hareketi "farklı" kılan şeyin "denkliğine" dayandırılacaktı.[93] Kısacası Laclau ve Mouffe *Hegemonya ve Sosyalist Strateji*'de farklı örgüt ve hareketlerin neden bir arada hareket edebilecekleri konusunda ortaya hiçbir *pratik* neden koymadılar. Bununla birlikte *Kuramı Özgürleştirmek* akademik olmayan bir yayınevi tarafından basıldığından ve sade bir kuramsal dille yazıldığından (ki bu onu, o dönem hakim olan barok kuramla bağdaşmaz bir konuma koydu) bu kitap kuramsal çevrelerde pek az tartışma yarattı; halbu-

---

[92] Albert, Cagan ve diğerleri, *Liberating Theory*, s. 145 (vurgu bana aittir).

[93] "Çoğulculuk yalnızca, bu çoğulluğun ... [yani her bir tikel mücadelenin] her bir döneminin kendi geçerlilik ilkesini *kendi içinde* bulduğu ölçüde radikaldir; bu geçerlilik ilkesi ise onların tamamının anlam hiyerarşisine ve onların meşruluğunun kaynağı ve güvencesine yönelik aşkın ya da mutlak bir zemin içinde aranmaz." (vurgu bana aittir). Laclau ve Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, s. 167. Burada Laclau ve Mouffe, *Marksizmin* bütün toplumsal hareketlerin "altında yatan mutlak zemin" olmaması gerektiğini söylemenin ötesine geçerek, *her* "aşkın" ilkenin reddedilmesi gerektiğini ve her hareketin kendi geçerliliğini "kendi içinde" bulduğunu söylüyorlar. Onların anti-Gramscici hegemonya kavramsallaştırmalarına göre, çeşitli hareketler ontolojik, hatta siyasi olarak birbirlerinden uzak dururlar. *Sıradan* bir projeden ziyade, "radikal ve çoğulcu bir demokrasi projesi, *esas anlamıyla*, denk-eşit mantığın genelleştirilmesi temelinde alanların en üst seviyede özerkleşmesine yönelik olarak verilen mücadeleden başka bir şey değildir." Age.

ki Laclau ve Mouffe'un daha akademik kitapları (tıpkı havasız ve sıkışık bir yer gibi yoğun bir eser) sonraki yıllarda eleştirel kuramı etkiledi. Ancak *Kuramı Özgürleştirmek* aslında biçim ve bütünlük kuramında çok daha büyük bir ilerlemeyi temsil ediyordu.

Laclau ve Mouffe'un kitabındaki vahim hata, kitabın meseleye getirdiği esas olarak biçimci yaklaşımdı. Gramsci'nin sürekli olarak uyardığı gibi, birleşik bir irade inşa etme görevi "rasyonel, tümdengelimci, soyut bir süreç olarak (yani saf aydınların –ya da saf budalaların– tarzına özgü bir biçimde) idrak edilmemeli, bunun yerine, "örgütleme ve birbiri arasında bağlantı kurmanın pratik ve 'tümevarımsal' bir zorunluluk ve deneyim olarak göründüğü bir şekilde" sunulmalıdır.[94] Diğer bir deyişle siyasal örgütlenmenin değişik ögelerinin birleşmesi (örneğin kent ve kır işçileri, köylüler ve orta sınıf aydınlar) yalnızca *düşünce* temelinde gerçekleşemez; farklı grupların *yaşanmış gerçekliği* içindeki fiili ortaklıklar temelinde gerçekleşebilir. Bunun aksini yapmak (insanları, olayların nasıl olup bitmesi "gerektiği" konusundaki yapay ya da zorbaca görüş temelinde birleştirmeye çalışmak) "bürokratik bir kavramsallaştırmaya kapılmak anlamına gelir, ki bunun sonunda ortaya bir birlik değil, yüzeyinde durgunluk ve 'suskunluğun' olduğu, ortaklıktan ziyade bir 'patates çuvalının' (yani tek tek 'birimlerin', aralarında hiçbir bağlantı olmadan mekanik bir biçimde yan yana gelmeleri) söz konusu olduğu hareketsiz bir bataklık çıkar."[95] Asıl önemli olan şey "ortak organizmanın, *kendilerine* belirli bir hiyerarşi ve önderlik *verdikleri* ve bunu *faal bir biçimde kabul etikleri* ölçüde, organizmayı meydana getiren tek tek bireylerden oluşmasıdır." Gramsci şöyle devam ediyor:

> *Eğer kişisel bileşenlerden her biri ortak organizmayı kendisine dışsal bir varlık olarak görürse, bu organizmanın daha fazla var olmayacağı kaçınılmazdır; bu durumda bu organizma zihnin bir imgesi, bir fetiş haline gelir. ... Şaşırtıcı ve tipik olan şey bu tür fetişizmin [yalnızca Devletin organlarında değil aynı zamanda] ... partiler ve sendikalar gibi ... "iradi" orga-*

---

[94] Gramsci, *SPN*, s. 190.
[95] Age.

nizmalarda da gözlendiğidir. Eğilim, … bireyin organizmaya karşı dışsal ve eleştirel bir yaklaşımına doğrudur. … Bu her halükarda fetişist bir ilişkidir. Bu birey, kendisi hiçbir şey yapmasa bile organizmanın bir şeyler yapmasını bekler. … [Üstelik] … kendi müdahalesi olmamasına rağmen hâlâ bir şeylerin olup bittiğini gören her birey, bireylerin ötesinde ve üzerinde (herhangi bir somut beyinle düşünmeyen ama düşünen, belli insan bacaklarıyla hareket etmeyen ama yine de hareket eden) düşsel bir varlık, ortak organizma soyutlaması, bir tür özerk ilah olduğunu düşünme eğilimine girer.[96]

Bu "düşsel" varlıkların ve "özerk ilahların" ortaya çıktığı her seferde, postyapısalcı bir eleştirmen Gramsci'yi ve onun hegemonya kuramını postyapısalcı proje doğrultusunda yeniden gündeme getirmeye çalışarak boşa kürek çekti. Eleştirel kuramın koridorları şimdilerde, "yığın" (multitude), köksap (rhizome) ya da (Laclau ve Mouffe versiyonuyla) "alanların özerkleşmesi" gibi isimler altında dolanan bu ruhlarla doludur.

Bu durumda asıl önemli olan şey, postmodern prensin hiçbir şekilde kelimenin alışılmış anlamıyla bir "birleşme" (yani uzun bir ortak eylem döneminin sonunda bile özerkliğini ve kimliğini yitirmeyen grupların bir araya gelmesi) olarak yorumlanmamasıdır. Prensin ortak iradesi, birbirinden farklı parçaların bir toplamına ya da "dizisine" indirgenemez. O daha ziyade, yeni bir toplumsal düzenin temelini geliştirmek amacıyla, insanların ve insan olmayanların özgürleşmesine yönelik değişik birçok hareketin tek bir evrensel proje içerisinde *organik* bir biçimde *tek vücut olmasını* temsil eder. Aslen, birleşme (*coalition*) ve tek vücut olma (*coalescence*) kelimeleri aynı anlama geliyordu – ayrı varlıkların organik bir bütün oluşturmak için bir arada geliştiği ya da bir araya geldiği süreç. Bununla birlikte modern dönemde bu kelimelerin yolları ayrıldı. Bugün *birleşme* (*coalition*) kelimesi "farklı toplulukların, kişilerin ya da durumların, tek vücut içinde daimi bir kaynaşma olmaksızın, bir arada eylemine yönelik bir ittifak" anlamına gelmekteyken (*Oxford İngilizce Sözlük*); *tek*

---

[96] Age.

vücut olma (*coalescence*) ilk baştaki birlik anlamını hâlâ koruyor: Modern biyolojide *tek vücut olmak* hâlâ "ayrı parçaların bir arada gelişmesi" anlamına gelmektedir. İşte postmodern prens bu ikinci anlamla ("bir arada gelişmek") kavranmalı ve meydana getirilmelidir. Ve bu tek vücut olmanın "zemini" adeta, yalnızca yaşanmış insan deneyimi olabilir.

Bu eserde postmodernizmin *karşısında yer alan* temalardan bir tanesi, radikal bir siyaset kuramını *görüngübilimsel* bir yaklaşıma dayandırmanın önemiydi. Gramsci'nin görüngübilimsel bir düşünür olduğunu vurguladım. Gerçekten de Gramsci'nin, yaşantının içinde kök salmış haliyle, özdeşlik ve anlam hakkındaki görüşü, daha sonra Fransız görüngübilimci Maurice Merleau-Ponty tarafından benimsenen görüşe oldukça yakındı. Renate Holub'un gözlemlediği gibi, iki kuramcı da insanla ilgili meselelerde "anlam ve değerin üretilmesinin" mutlak öneminin farkındaydı.[97] İkisi de bilinci ya da "bilme biçimlerini", "sırf öznenin (öznelcilik) ya da nesnenin (nesnelcilik) değil, karşılıklı ilişkiselliğin ... içine gömülü" olarak gördü.[98] Bildiğimiz kadarıyla Gramsci, Husserl'in ya da Brentano'nun eserleriyle hiç karşılaşmadı. Dolayısıyla onun görüngübilimsel geleneğe olan genel olarak belirtilmemiş yakınlığı, doğal bir biçimde, onun bir devrimci olarak kişisel siyasi ve etik müdahil oluşlarından kaynaklanmış olmalı. Yani Gramsci stratejik bir düşünür ve politikacı olarak kaçınılmaz bir biçimde pratik olarak, dolayısıyla aynı zamanda "duyusal olarak" düşünüyordu. Gramsci işçi sınıfının "ontolojik merkeziliğiyle" ilgilenmiyordu; o daha önce var olan özleri yönlendirmekten ziyade yeni siyasi oluşumları sabırlı ve gayret isteyen bir biçimde inşa eden bir siyaset arayışındaydı.

İnsan kimliğinin *deneysel* doğasına gösterilen bu hassasiyet Gramsci'nin eserinin her yanına yayılmıştır – belki de bunlardan en meşhuru, Güney İtalya kırsalındaki köylülerin Kuzey İtalya'daki şehir işçileriyle tarihsel bir ittifak yapmasını sağlama ihtiyacından etkili bir biçimde bahsettiği "Güney Sorunu Üzerine"

---

[97] Renate Holub, *Antonio Gramsci: Beyond Marxism and Postmodernism* [Antonio Gramsci: Marksizmin ve Postmodernizmin Ötesinde], Londra: Routledge, 1992, s. 125, 22.

[98] Age., s. 141.

adlı denemesinde yer almaktadır. Proletaryaya ve köylülere ait bu tür bir "ortak iradenin" geliştirilmesi ortak bir "öze" değil, İtalya'daki egemen sınıfların devrilmesi yönünde *henüz harekete geçmemiş* bir ortak siyasi çıkara yol açan ortak sosyopolitik ve varoluşsal koşulların temeline dayandırılacaktı. Kısacası biçim daima fiiliyattaki insanların yaşanmış deneyimlerine, yani bir biçim ile onu algılayan ve meydana getiren varlıklar arasındaki *görüngüsel* bir ilişkiye kök salmalıdır.

Görüngübilimin en önemli bulgularından bir tanesi yaşam dünyasının, onunla "kasıtlı" ya da anlamlı bir ilişkiye sahip olan tikel öznelerin etkin bir icraatı olmasıdır. Merleau-Ponty'nin davranışçılık üzerine yaptığı eleştiride gösterdiği gibi canlı organizma, dünyaya karşı takındığı ontolojik "tavır" içinde, bu dünyadan anlamlı bir biçimde ayrı tutulamaz. Yani gerçeklik bir organizma için, *Gestalt* olarak ya da bizzat organizma için bir şeyler ifade eden bütün bir anlam biçimi olarak var olur: "Bizzat organizma kendi üzerindeki şeylerin eylemini hesaba katar ve [cansız] fiziksel dünyada benzeri olmayan dolambaçlı bir süreçle çevresini sınırlar."[99] Dolayısıyla bir organizmanın "davranışı" yalnızca bir bütün olarak kavranabilir; Kartezyen görüşte olduğu gibi küçük parçaların bir toplamı olarak ya da "dışsal uyaranlara" gösterilen refleksler ya da "tepkiler" olarak değil. Özne ile onun bulunduğu çevre arasında sürekli bir gerilim vardır; her biri eş zamanlı olarak diğerinin üzerinde etkide bulunur ve onu koşullandırır – "canlı organizma ... diğer her şeyle ilgilidir."[100] Gramsci'nin modern prens görüşü esas olarak tam da buydu. Modern prens, meydana gelişi sırasında, "ortaya çıkışı" esnasında, toplumun *mevcut* güçlerini ve anlamlarını kendi etrafında topladığı ve onları dönüştürdüğü ölçüde, onun toplumdan ayrı ya da farklı bir şey olduğu hiçbir şekilde söylenemez. Daha ziyade, *ümwelt* (kendisini çevreleyen ortam) ile girdiği ilişki ya da diyalektik mübadele içinde prens,

---

[99] Maurice Merleau-Ponty, *The Structure of Behavior* [Davranışın Yapısı], Boston: Beacon Press, 1963, s. 148.

[100] Maurice Merleau-Ponty, *Sense and Non-Sense* [Anlam ve Anlamsızlık], der. Hubert L. Dreyfus ve Patricia Allen Dreyfus, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1964, s. 101.

yaşam dünyasıyla sıkı sıkıya bağlı bir amaç ve eylemler dokusu halinde var olarak "canlı organizmaya" benzeyecekti.[101]

Eğer bu şekilde, yani bir *organizma* olarak, *yeni* bir siyasi özne (postmodern bir prens) tasarlamaya çalışırsak bunu yapmanın o kadar da kolay olmadığını görürüz. Bunun nedeni belki de büyük ölçüde, aşina olduğumuz siyasi biçimlerin (ulus-devlet olsun, siyasi partiler olsun, sendikalar olsun) bize tarihsel olarak tükenmiş ve modası geçmiş ya da tamamen yozlaşmış gibi gelmesidir ("tek bir büyük birlik," herhangi bir kişi?). Ancak bunun nedeni aynı zamanda, bu tür bir yeni ortak öznenin bugün alabileceği biçime dair bir *düşünce-imgeden* yoksun olmamızdır. Daha önce gördüğümüz gibi ilk modern siyaset kuramcıları, modern laik siyasal örgütlenmenin temelini oluşturması için ortaya attıkları yeni siyasi biçimi göstermek için çeşitli metaforlar kullandılar. Gördüğümüz gibi Hobbes için bu biçim, bedeni bizzat insanlardan oluşan eli kılıçlı bir hükümdar iken, Machiavelli için halkın ulusal bilincinin gelişmesinin aracı olarak mecazen işlev görecek bir prensin kişiliğiydi. Peki bizim *postmodern prensimiz* nasıl görünecekti?

Octavio Ocampo'nun Cesar Chavez portresinin yeni, radikal bir siyasi biçim kuramının canlandırılmasında yardımcı olabileceğini ileri sürmek istiyorum. Gramscici tabirle organik bir "aydın" örneği olan Cesar Chavez, göçmen çiftlik işçilerini örgütleyen ve Birleşik Çiftlik İşçileri Sendikası'nı kuran Meksikalı göçmen işçilerin oğluydu. Ocampo'nun portresine yakından bakıldığında, Chavez'in çehresinin aslında bir yanılsama olduğu büyük bir şaşkınlık içinde görülüyor: Onun yüzü, omuzları ve göğsü tamamen, kadını ve erkeğiyle, esmer derilisi ve beyazıyla bir arada yürüyen yüzlerce çiftçi ve işçiden oluşmaktadır. Saçları sürülmüş tarlalardan, dudakları kumrulardan, yüzündeki göze çarpan kısımlar protesto pankartlarından oluşmaktadır. Çiftlik işçileri hareketi tarihin içinden resmedilmektedir: Yürüyüşçüler izleyici "boyunca" ya da izleyicinin ötesine yürüyerek geçmişten günümüze uzanmaktalar. Resmin sol tarafında sıralanan kafatasları, ölüleri (böcek ilacı zehirlenmeleri ve yoksulluk kurbanları) gizleyen gerçek kadın ve çocuk figürleridir. Portrenin isminin (*Portrait of la Causa* [Davanın Portresi]) çağrıştırdığı gibi Ocampo kitlenin karşı gücünün karma-

[101] Fontana, *Hegemony and Power*, s. 27.

şık biçim bilgisini saptamaya girişti. Böylece, bir birey olarak Chavez, tıpkı Machiavelli'nin *Prens*'i gibi, bir geçiş kişiliği (bu kişiliğin biçimi kısaca ortak bir iradenin kendisini açığa çıkardığı bir araç vazifesi görüyordu) olarak resmedildi. Birleşik Çiftlik İşçileri Sendikası'nın işçi mücadelesinin *biçimi* olduğunu söyleyebiliriz; Cesar Chavez onun sadece "dış yüzüydü." Ocampo'nun portresinde biçimde birlik, değişik ögelerin kuruluşu üzerine inşa ediliyor. Çeşitlilik, birliğe bir engel oluşturmaktan ziyade onun *önkoşulu* haline geliyor.

Cesar Chavez*: Portrait of la Causa (*Davanin Portresi*)*, Octavio Ocampo



Ocampo'nun portresi hem modern liberal temsili hükümet kavramsallaştırmasının hem de Marksizm-Leninizmin homojen "öncü" partisinin ötesine geçecek yeni bir siyasi biçim görüşünü ima ediyor. Onun Birleşik Çiftlik İşçileri Sendikasıyla ilgili portresi çeşitlilik içinde birliği yalnızca *tek* bir hareket içinde resmetmesine rağmen, biz bunu ortak bir ütopik proje etrafında birleşmiş *birçok* hareketin birliğine yönelik bir kişilik olarak duracak şekilde genişletebiliriz. Daha geniş ölçekte bakıldığında da homojen biçim, birbirinden farklı ögelere rağmen değil, bu farklı unsurlar temelinde ortaya çıkacaktı. Yani, Aristoteles'i takip edersek, bütün ile parçalar arasındaki ilişkinin diyalektik olmasına dikkat edilecekti. Değişik ögeler bir yandan, postmodern prens haline gelecek olan normatif bir "bütüne" ışık tutacaktı. Ancak aynı zamanda, postmodern prens kendi *oluşumu* (*bildung*) ve ortaya çıkışı esnasında, daha önceden "farklı olan" ögeleri aynı geniş bütünün veçheleri olarak açığa çıkaracaktı. "Prens", kendisi olmadığı takdirde birbirlerinden ayrı duracak ögelerin, bir arada görünür alanı (iktidarın bütünlüğü, ıslah edilmiş bir dünyanın "ne olduğu" –ve aynı zamanda "olması gerekenle" ilgili başlangıç aşamasındaki bütünlük–) "çizecekleri" şekilde *doğrudan doğruya* dile getirilmesidir.

Postmodern prensin birliği, onu oluşturan parçaların kendilerini birbirleriyle sırf işlevsel olarak değil aynı zamanda "organik olarak" da ilişkili görmeye başlamaları anlamında, *tinsel* ve *tarihsel* bir birliktir. Üstelik prens siyasi olarak etkili olmak için, zaman zaman *tek* bir *organizma* gibi hareket ederek stratejik fırsatları değerlendirebilmek zorundadır. Yani o, belli bir niyet uyuşmasıyla uzun vadeli amaçların peşinden gidebilmek zorundadır ve bu amaçlar sadece yerel ve küresel olarak değil, belli bir eşzamanlılık ve taktik koordinasyon düzeyinde izlenmelidir. Pratikte bu, yeni bir Enternasyonal gibi bir şeyin gerekli olduğu anlamına geliyor. Daha önceki Enternasyonaller gibi bu seferki de, insan yaşamını yeniden oluşturma yönünde bir girişim olarak kendisini ütopyacı bir temelde ortaya koyacaktı. Bununla birlikte eskisinden farklı olarak, sırf kapitalizme karşı geliştirdiği muhalefet içinde değil eleştirel bir yaşam felsefesinde kök salacaktı. O

aynı zamanda tamamen demokratik olacak ve siyasi otoritenin merkezileştirilmesinden kaçınacaktı.

Bununla birlikte, postmodern prensin sahip olduğu *biçimin* diyalektik, dinamik ve sürekli hareket halinde olduğunu anlamak elzemdir. Prens biçim *ve* biçimsizliktir. Prens sırf resmi ya da "hükümetle ilgili" organlara ya da vekilliklere *indirgenemez*. O *tek* bir *siyasi parti* temelinde de düşünülemez. Ütopik tahayyülümüz *sınırlandığında* ya da tek bir örgütsel yapı içine hapsedildiğinde şeyleşir – yani dışardan gelecek saldırıya ve içerden kaynaklanacak yozlaşma ve bürokratikleşmeye karşı kırılgan hale gelir. Çinli stratejist Sun Tzu'nun gözlemlediği gibi: "Ordu kurma işinin son bulması biçimsizliğe varılması demektir. Biçimden yoksun olduğunuz zaman gizli casusluk hiçbir şeyi ortaya çıkaramaz, zeka ise bir strateji oluşturamaz."[102] Tıpkı "suyun sabit bir şekle sahip olmaması" gibi bu birlikler de "sabit bir oluşuma" sahip olmamalıdır.[103]

Bu açıdan bakıldığında, Gramsci'nin kendine özgü "modern" prens kavramını açıklayacak eleştirmenin karşı karşıya bulunduğu değişmez sorunlardan bir tanesi, onun kafasındaki varlığın ne ölçüde sıradan bir siyasi partiye ve ne ölçüde bir harekete benzeyeceğini belirlemekti. O aslında ikisine de benzeyecekti. Bir yandan, prens halkın "ruhsal" arzularını simgelediği ölçüde esas olarak *ruhani* ve sınırsızdır. Diğer yandan, Gramsci'nin yorumlarından açıkça anlaşılıyor ki prens, örgütlü, merkezi ve disiplinli bir yapının biçimsel anlamında işleyen bir siyasi partinin niteliğine de sahip olacaktı. Gramsci'nin parti kavramsallaştırmasında kafa karıştırıcı olabilen şey onun Marx'ı izleyerek, devleti büyük ölçüde bizzat toplumun içinde kök salmış çıkar ve çatışmaların savaş alanı olarak görmesi ve devlet ile sivil toplum arasında "yöntemsel" bir farktan daha fazlası olmadığını ileri sürmesidir.[104] Bu nedenle o, "parti" tabirini yalnızca biçimsel bir örgütle (yani mevkilere, resmi bir isme, parlamentoda koltuğa vs. sahip

---

102 Sun Tzu, *Sun Tzu: The Art of Warfare* [Sun Tzu: Savaş Sanatı], İngilizce'ye çeviren: Thomas Cleary, Boston: Shambhala Books, 1988, s. 111.

103 Age., s. 113.

104 Age., s. 160.

olan yasal bir parti) sınırlamadı. Onun kuramına göre, herhangi bir tutarlı ya da anlaşılır grup "çıkarı"; kültürel, ekonomik ya da siyasi iktidar doğrultusunda diğer gruplarla yarışmak için toplu bir şekilde hareket etme yetisine sahip olması koşuluyla; bir parti olarak yorumlanabilir. Bu görüşe göre resmi partiler (yani seçim organları) sivil toplumun içinde bulunan tikel "partilerin" (yani toplumsal sınıflar ya da gruplaşmalar) çıkarlarının kesin bir biçim içinde belirginleşmesinden başka bir şey değildir. Hegemonik bir sınıfın iktidarı ele geçirmesi ve sürdürmesi sırf kurnazlık ya da güçle değil, daha da önemlisi toplumdaki diğer grupların rızalarının elde edilmesiyle gerçekleşir.

Kısacası egemen sınıf doğrudan "hüküm sürmez." Bekleneceği üzere, tek bir siyasi parti biçimini almaz bile; eğer öyle olsaydı, eğer bir parti ile hakim bir toplumsal grup arasında bir benzerlik olsaydı bu egemen sınıf eleştiriye ve hatta doğrudan saldırıya karşı savunmasız bir konuma gelirdi. Hegemonik grup daha ziyade, *çeşitli* partilerin üzerinde yer alıp bunları dikkatle izleyerek, birçok farklı toplumsal grup üzerinde "ahlaki" ve ideolojik bir nüfuz bulundurur:

> *Dolayısıyla organik partinin entelektüel kurmayları genellikle bu fraksiyonlardan hiçbirine mensup değildir; ancak bunlar partilerin üzerinde, kendi ayakları üstünde duran yol gösterici bir güçmüş gibi işlerler ve zaman zaman halk bunun böyle olduğuna inanır. Eğer bir gazetenin (bir grup gazetenin) de, bir derginin (ya da dergi grubunun) de bir "parti" ya da "bir partinin fraksiyonu" olduğu görüşünden yola çıkılırsa bu işlev daha bir isabetle incelenebilir.*[105]

Gramsci'nin bu anlatımı, siyasal örgütlenmemizin en temel özelliklerini (örneğin ABD'deki büyük siyasi partileri şirketlerin finanse etmesi ve ataerkil düzen) bile kavramamızı sağlayarak günümüzde de faydasını koruyor.[106]

---

[105] Age., s. 148.

[106] Dünya sisteminde toplumsal cinsiyetin rolü ve ataerkil hegemonya hakkında bakınız R. W. Connell, "The Big Picture: Masculinities in Recent World History" [Büyük Resim: Yakın Dünya Tarihindeki Erillikler], *Theory and Society* 22 (1993): 597-623. Amerika'nın

Karşı hegemonik hareket ya da hareketler de benzer bir biçimde, "başa gelmeden" "hükmediyorlar" – en azından kısa ve orta vadede böyle oluyor. Gramsci devlet iktidarına karşı geliştirilecek bir cephesel saldırıdan ("manevra savaşı") ziyade kültürel ve siyasi "siper savaşına" (mevzi savaşı dediği şey) olan ihtiyacı dile getirdiği zaman, kafasında olan şey *koordine edilmemiş* faaliyet değil, Jakobenci yönetim ile Reform'daki tabana dayalı kültürel yayılmanın bir karışımıydı. Stuart Hall şöyle izah ediyor:

> *[Hegemonya] mevcut bir siyasi oluşumu ele geçirmek ve alt üst etmek için verilen bir mücadeledir; toplumun bir dizi farklı alanının tamamı (ekonomi, sivil toplum, entelektüel ve ahlaki yaşam, kültür) üzerindeki ... "yol gösterici" konumun üstlenilmesidir; geniş ve farklılaştırılmış bir mücadele tipinin yürütülmesidir; halkın stratejik derecedeki rızasının kazanılmasıdır; ve dolayısıyla toplumu yeni bir tarihsel projeye uygun hareket ettirmeye yetecek kadar sağlam bir toplumsal otorite sağlanmasıdır.*[107]

Dolayısıyla postmodern prens hem görünür hem de görünmez olmalıdır, hem bir biçime sahip olmalı hem de biçimden yoksun olmalıdır. Bir yandan, postmodern prens "yüzünü" dünyaya göstermelidir (başka türlü insanların saygısını ve rızasını nasıl kazanacaktır?) ve ulusötesi kampanyalarla ilgilenmek için gerekli olan türdeşlik ve otorite ölçüsünde örgütlenmelidir. Örneğin postmodern prens BM Genel Kurulu'na benzer bir yapı biçiminde, ulus-devletten ziyade küresel sivil topluma organik olarak kök salmış bir "gölge" otorite biçiminde şekil alabilir. Böyle bir yapı da her yıl karar alıcı bir Güvenlik Konseyi'nin üyelerini dönüşümlü olarak seçebilir. Ancak postmodern bir prens aynı zamanda kendisini *ulusal* ve *bölgesel* kimlik ekseninde örgütle-

---

siyasi süreci içindeki toplumsal cinsiyeti hakkında bakınız Kira Sanbonmatsu, *Democrats/Republicans and the Politics of Women's Place* [Demokratlar/Cumhuriyetçiler ve Kadının Yeri Üzerine Yapılan Siyaset], Ann Arbor, Mich: University of Michigan Press, 2002.

[107] Stuart Hall, *The Hard Road to Renewal* [Yenilenmenin Çetin Yolu], Londra: Verso Books, 1988, s. 7.

mek zorundadır – örneğin ABD'de "üçüncü bir parti" çabasının biçimini almalıdır.

Bununla birlikte diğer yandan, prens *ahlaki* bir güce olduğu kadar siyasi bir güce de benzer bir biçimde, akışkan ve kurnaz olmalıdır. Sun Tzu'nun yazdığı gibi: "Askeri oluşum suya benzer – suyun biçimi yükseklerden uzaklaşmak ve alçaklara gitmek durumundadır, bir askeri gücün biçimi kalabalıktan uzaklaşmak ve boş olan yere saldırmak durumundadır."[108] Prensi meydana getirenler kendi hareketlerinin misyonunu en geniş ideolojik ve kültürel sınırlar çerçevesinde tasarlamalıdırlar; ve kendi ellerinin altında bulunan muhalif ve dönüştürücü tarihsel "donanım" giysisinin tamamını üzerlerine geçirmelidirler.

Bütünlük ve Algı

Samir Amin şöyle yazıyor: "Parçalı [evrensel] toplumsal hareket belirgin hale gelmek için, henüz ortaya konan talepleri karşılayabilecek güçlü bir formül geliştirememekle birlikte ... kendi etkisini güçlendiren doğrultuda dikkate değer başarılar kaydetti: En başta, kadınların toplumsal yaşama güçlü bir biçimde girmeleri; tarihte ilk defa olmak üzere çevrenin bütün gezegeni tehdit eden bir ölçekte yıkıma uğramasına karşı yeni bir farkındalık geliştirilmesi konularında."[109] Bununla birlikte Amin'in anlatımının kaçındığı soru, birleşik bir hareketi "belirginleştirme" doğrultusundaki bu tür bir "güçlü formülün" keşfedilmesinin ya da icat edilmesinin gerçekten mümkün olup olmadığıydı.

Aslında şunu ileri sürmek istiyorum: Yeni bir *bütünlük* kuramı ve onunla birlikte de bütüne dair yeni bir *paradigma* olmadan, yeni bir ortak öznenin temelini ve bu özneye karşılık gelen görüngüsel biçimi gözümüzde canlandırmaya çalışmak neredeyse

---

108 Sun Tzu, *The Art of War*, s. 112.

109 Samir Amin, "Globalization and Capitalism's Second Belle Époque" [Küreselleşme ve Kapitalizmin İkinci Belle Époque'u (Batı Avrupa'da barış içinde geçen ve edebiyat, sanat ve teknolojide ilerlemeler sağlanan 1871-1914 dönemi ç.n.)], *Radical Philosophy Review 5*, 1 ve 2. sayılar (2002): 92. İlk olarak Monthly Review'de yayımlanmıştır, 52. Cilt, 2. sayı (2000).

tamamen yararsızdır. Bu açıdan, 1980'ler ve 1990'larda Marksizm ile postmodernizm arasında yaşanan kuramsal tartışmaların en talihsiz sonuçlarından birisi, bunların toplumsal ve doğal ilişkilerin *bütünlüğüne* dair tamamen yeni bir paradigma formüle etme olasılığını gözlerden ırak tutmalarıdır. Aslında günümüzdeki praksise yönelik olarak pratiğin taleplerini karşılayabilecek epistemolojik bir çerçeve inşa etmek istiyorsak bunu ne Marksizm ne de postyapısalcılık yapacaktır. Birincisi, müthiş gücüne ve süregelen geçerliliğine rağmen, indirgemeciyken; ikincisi idealist ve skolastiktir, *uzak bir mesafedeki eylemin* antik metafiziğinin imbilimci (semiyotikçi) versiyonudur. İhtiyacımız olan bilgi kuramı, mümkün olduğu kadar esnek ve açık uçlu kalarak, bütün keyfi doktrinlerden ve metafizik yargılardan uzak durmalıdır. Bizim görevimiz, toplumsal yaşamın boyutlarını ve dokularını (özellikle de iktidar yapılarını ve bunların içsel çelişki noktalarını, dolayısıyla stratejik olarak savunmasız yanlarını) daha eksiksiz bir biçimde "görmemizi" sağlayacak, bütüne dair bir kuram inşa etmektir.

Gerçek bir bütünlük kuramına olan ihtiyaç, mevcudiyetimizin eylemlerini göz önünde bulundurarak, yani *görüngüsel dünyaya* ya da *Lebenswelt*'e [yaşam dünyasına ç.n.] dair gerçek yaşantımız üzerine kafa yorarak kolaylıkla kavranabilir. Her şeyden önemlisi de, bu kuramı meydana getiren bu mevcudiyet ve yaşantılar yalnızca, esas olarak *algılayan* varlıklar olduğumuz için mümkündür. Merleau Ponty'nin yazdığı gibi: "Duyuların yaşantısı, onu yaşamımızın alışılmış bir dekoru olarak var eden ve dünyayla kurulan hayati iletişimdir."[110] Bu yüzden duyusal algı (dünyadaki insan olmayan bütün diğer varlıklarla ortak olarak sahip olduğumuz bir yeti) eylem kuramının tamamının ve her eylem kuramının epistemolojik zeminini oluşturmalıdır. Marx'ı "materyalist" bir düşünür yapan şey tek başına onun emek ontolojisi

---

[110] Maurice Merleau-Ponty, *The Phenomenology of Perception* [Algının Görüngübilimi], New York: Routledge, 1962, s. 52-53. Bu kısımdaki yorumlarım bir çok şekilde Enzo Paci ve Paul Piccone gibi Marksist görüngübilimcilerin ilk yorumları üzerine kurulmuştur. Özellikle bakınız Paci'nin çığır açıcı eseri *The Function of the Sciences and the Meaning of Man* [Bilimlerin İşlevi ve İnsanın Anlamı].

değil, bizzat insanların görüngüsel dünyayla karşılaştıklarındaki yaşantılarına gösterdiği yöntemsel ve *etik* sorumluluk ve özendi. Bloch, Marx'ın düşüncesiyle ilgili olarak şu gözlemde bulunuyor: "Algı (ondan çıkarılan kavram değil), bütün materyalist idrakın kendisini özdeşleştirdiği başlangıçtır."[111] Diğer şeylerin yanında, algıyı ciddi olarak ele almak, görüngübilimin belki de en önemli ampirik bulgusu (yani *bütünü görmemiz*) üzerinde kafa yormak anlamına gelmektedir. Algının *bütünsel olarak* kurulduğu (yani algısal olarak konuşursak bütünün daima parçalardan önce geldiği) ilk olarak yirminci yüzyılın başında Almanya'daki bir grup deneysel psikolog tarafından keşfedilmiştir. Wolfgang Köhler gibi Gestaltçılar insanların, tıpkı diğer hayvanlar gibi, yapısal bütünler ya da "biçimler" (*Gestalten*) halinde algıladıklarını gösterdiler: Yani her görüngüsel nesnenin, özne için yalnızca bütün bir yapı ya da biçimin (*Gestalt*) bir parçası olarak anlam ("sens") kazandığını.

Merleau-Ponty'nin belirttiği gibi, bir "arka plan" ya da "zeminle" (*fond*) ilgili olmanın dışında, herhangi bir farklı şeklin algılanamaması gestaltın bir özelliğidir: "Algısal 'bir şey' daima başka bir şeyin ortasındadır, o daima bir 'zeminin" parçasını oluşturur. Algının yalıtılmış tek bir verisi bile düşünülemez."[112] İzlediğimiz siyaset açısından algının bütünsel doğasının önemli sonuçları vardır. Aslında "radikal" ya da eleştirel toplumsal praksisi insan eyleminin diğer birçok çeşidinden farklılaştıran şey, pratikte bulunan kişinin algısal bir kapatılma durumunun hakim olduğunu varsaymasıdır.[113] Radikal pedagoji aslında tam anlamıyla, kendisi olmadığı takdirde görünür olmayacak olan şeyleri (yaşamları-

---

[111] Ernst Bloch, *The Principle of Hope* [Umut İlkesi], 1. cilt, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986, s. 255.

[112] Merleau-Ponty, The Phenomenology of Perception, s. 4.

[113] Praksis "göz ardı edilenlerin yeniden temsil edilmesini, tarihsel incelemenin kapatılmaya karşı özgürleştirilmesini, kapatılmış *Lebenswelt*'in yeniden keşfini, esas *Lebenswelt*'in yeniden keşfedilerek yenilenmesini içerir. ... Mevcudiyet zaman içinde, kendisini bir bileşen olarak konumlandırmak amacıyla, kendisini kapatılmadan kurtarmalı, geçmişi yeniden ortaya koymalı, gizli ya da göz ardı edilmiş mevcudiyet içinde kendisini yeniden keşfetmeli ve anlamlı bir şekilde geleceği meydana getirmelidir." Enzo Paci, *The Function of the Sciences and the Meaning of Man*, s. 37.

mızı şekillendiren gizlenmiş anlam ve iktidar yapıları) açığa vurmak ya da gün ışığına çıkarmak için işler ve bu ancak *bütünün* açığa çıkarılmasıyla gerçekleşebilir.[114] Eleştirel toplumsal hareket olarak adlandırılan her hareket *arka planı kendi başına açığa çıkarmaya* (yani arka plana adeta *şekil vermeye*) çalışır. Çünkü arka plan bir kez şekil aldıktan sonra, algılayan kişi "yalnız bırakılmış bir veri" olarak aldığı şeyin (örneğin bir tecavüz, işçilerin işten çıkarılması, bir yağmur ormanının katledilmesi) aslında bilinebilen, analiz edilebilen ve potansiyel olarak yenilgiye uğratılabilecek olan daha geniş bir anlam yapısındaki bir "andan" başka bir şey olmadığını kavrar.[115]

Her radikal hareket, mevcut olguların "doğallığını bozmaya" çalıştığı ölçüde, insanlara *epistemoloji* öğretir. Gramsci'nin belirttiği gibi: "Hiçbir hareket küresel niteliğinin farkına bir kerede varmaz, bunun farkına ancak yaşantı aracılığıyla aşama aşama varır; diğer bir deyişle, var olan hiçbir şeyin doğal olmadığını ... ancak bunların belli koşulların varlığı dolayısıyla var olduğunu ve bu koşulların ortadan kalkmasının sonuçsuz kalamayacağını olgular aracılığıyla öğrendiği zaman bunun farkına varır."[116] Ve praksisin başlıca sonucu, gerçekliğin algısını oluşturan egemen süzgeçleri değiştirmesidir.

Ancak, gestaltçıların bir *şeklin* ancak belirli bir bağlam ya da alan içinde algılanabileceği bulgusu açısından bunun bir önemi daha vardır. İster bir insan, ister cansız bir nesne, isterse de toplumsal bir olgu olsun, *herhangi* bir görüngüsel şekli algılayabilmemiz için, "orada" olan şeyden anlam çıkarmak amacıyla bizi sürekli olarak bombardıman altında tutan olağanüstü miktarda yeni oluşan duyu verisini sınıflandırmamıza yarayacak önemli bir dizi algısal kurala ve normatif beklentiye ihtiyacımız vardır. Ara-

---

[114] Bakınız age., s. 451; aynı zamanda Kerry H. Whiteside, *Merleau-Ponty and the Foundation of an Existential Politics* [Merleau-Ponty ve Varoluşsal Bir Siyasetin Kurulması], Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1988, s. 96.

[115] Merleau-Ponty şöyle yazıyor: "Bilginin ilerlemesi için arka planda olan şeyin şekil alması gerekir. Kendi faaliyetimizin ürünü olan şeyi kader olarak görmekten vazgeçmeliyiz." Aktaran Whiteside, *Merleau-Ponty and the Foundation of an Existential Politics*, s. 96.

[116] Gramsci, *SPN*, s. 158.

dığımız şeyin ne olduğu hissine sahip olana kadar dünyada ne olduğunu "göremeyiz" – bu ister bir iktidar biçimi isterse siyasi devrime giden bir yol olsun. Bir seçilim ilkesine, adeta algısal pirincin taşını ayıklamak için bir yola ihtiyaç vardır.

Marksizm uzun yıllar boyunca (on dokuzuncu yüzyılın sonundan yirminci yüzyılın ortasına kadar) tam da böyle bir seçilim ilkesi, her çeşit toplumsal nesneyi "görmeyi" mümkün kılan güçlü bir algısal "çerçeve" ya da sistem sundu. Marksizm gerçekten de Thomas Kuhn'un kullandığı anlamıyla (yani algıya yönelik bir çerçeve, eleştirel incelemeyi deneysel sonuca bağlamak için bir araç ve etkin siyasi pratiği tanımlamak için kullanılan bir dizi tarihsel "örnek") bir paradigmaya çok benziyordu. Marx insan uygarlığının zaman içinde değişen tutarlı bir bütün olarak kavranabileceğini ileri sürdü. Birisi onun diyalektik kategorileri yardımıyla dünyayı inceleyebilir ve tarihin iplik ve örgülerinde dokunmuş olan anlamlı modelleri algılayabilirdi; ancak bunun için o kişinin nereye ve nasıl bakacağını bilmesi gerekiyordu. Ve Marksizme paradigmasal niteliğini veren şey Marx ve Engels'in tarih hakkındaki "bilimsel" yaklaşımları değil, onların kapsamlı *bütünlük* düşünceleriydi. Yani sosyalist devrimci ancak toplumsal ilişkilerin *bütününü kavrama* çabasıyla yaşam dünyasındaki *tikel* yapıları ve modelleri "görebilir."

Gramsci'ye göre hiçbir şey "gölge olaya dayalı" değildi, her şey görüngüseldi. Yani her görüngü, toplum ve siyasetin gizli anlamlarını ve muhtemelen geçici olan akımlarını çözmek için bir anahtardı ya da bu anahtarın bir parçasıydı. Gramsci'nin her tür bilgi ve habere yönelik doymak bilmez arzusu da böyleydi. Hapisteyken tarımsal araştırmaları, Rus romanlarını, enflasyonun ve İtalyan mali sisteminin iktisadi tarihlerini, De Sanctis'in denemelerini, Latin Amerika'daki seyahat haberlerini vs. (sıradan kartpostalları bile) inceledi.[117] Sonsuz sayıda makul yorumlayıcı

---

[117] Gramsci'nin hapishanedeki çalışma alışkanlıkları, özellikle de içinde bulunduğu koşullar hesaba katıldığında, gerçekten olağanüstüydü. 1927 yılında Milano'da yargılanmayı beklerken hapiste kaldığı sırada yazdığı bir mektupta Gramsci son üç ayda beş günlük gazetenin, bazı dergilerin, Almanca ve Rusça çalışmanın ve Puşkin'in kısa bir öyküsünü ezberlemenin yanında seksen iki kitabı

olasılıkla ağzına kadar dolu olan, görünürde başlangıç aşamasındaki bu birikimin dışında Gramsci toplum ve kültürün hiç kimsenin göremediği gelişim tarzlarını algılayabiliyordu. Bol miktarda basılan bir aşk romanı bile toplumsal bir formasyonun anlaşılmasına yardımcı olabilirdi – ekonomik bir "altyapının" ("Tinin" verili, homojen bir özünün Hegelci "görüntüsü") sıradan bir yansımasında olduğu gibi kaba bir biçimde değil, daha ziyade diğer nesneler ve toplumsal ilişkiler kümesiyle zaman içinde sahip olduğu açık ilişki içinde incelenmeyi kendi layıkıyla hak eden bir görüngü olarak. Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'nin entelektüel çeşitliliği onun, *nasıl* değiştirilebileceği konusunda kuram üretebildiği toplumsal gerçekliğin karmaşık ve dinamik bütününü yeter miktarda kavrama çabası hakkında fikir vericidir.[118]

Özetlersek, Marksizm aydınlara ve eylemcilere yalnızca bir tarih "kuramı" ve ütopik bir emel (sosyalist devrim) değil, aynı zamanda *gestaltı algılamak* için bir yöntem de sundu. Merleau-Ponty'nin (Marksist zamanlarında) *Hümanizm ve Terör* adlı eserinde yazdığı gibi:

> *Marksizm özünde, tarihin bir anlama sahip olduğu (diğer bir deyişle onun anlaşılır olduğu ve bir yöne sahip olduğu) ve onun proletaryanın iktidarına doğru hareket ettiği düşüncesi-*

---

okumakla övünüyordu. Antonio Gramsci, *Letters from Prison* [Hapishane Mektupları], 1. cilt, der. Frank Rosengarten, çeviren: Raymond Rosenthal, New York: Columbia University Press, 1994, s. 109-110.

118 Renate Holub'un tasvir ettiği gibi, "görüngüsel ayrıntıya gösterilen bu dikkat" Gramsci'nin 1930'larda yaşanan dünya ekonomik krizi hakkında yaptığı şu yorumda gözlenebilir: "Bu olaylarla ilgili kim tek bir tanım vermek ya da (aynı şey demek olan) tek bir sebep ya da köken bulmak isterse ona karşı çıkılmalıdır. Kendisini birçok şekilde açığa çıkaran ve sebep ve sonuçları birbirine geçmiş ve karşılıklı olarak bağlanmış bir süreçle ilgileniyoruz. Basitleştirmek; yanlış anlatmak ve çarpıtmak anlamına gelir. Böylece, tek bir 'olgu' değil, diğer birçok görüngüde olduğu gibi karmaşık bir süreç, tek bir çıkış noktası olan bir sebep aracılığıyla çeşitli biçimlerde tekrarlanır." Antonio Gramsci, *Further Selections from the Prison Notebooks* [Hapishane Defterlerinden Ek Seçmeler], der. Derek Boothman, 15. Defter, 5. Bölüm, Londra: Lawrence and Wishart, 1995, s. 219.

dir; bu proletarya, başat üretim faktörü olarak, kapitalizmin çelişkilerini çözme, insanın doğaya hakim olmasını örgütleme ve "evrensel sınıf" olarak insan ile insan arasındaki mücadeleyi olduğu kadar ulusal ve toplumsal çelişkileri de aşma yetisine sahiptir. Bir Marksist olmak ... tarihin bir Gestalt'a ... bir denge durumuna (kişisel çaba ve eylem olmadan ulaşılamayacak olan, fakat mevcut krizde onun çözümü olarak tanımlanan sınıfsız toplum) doğru hareket eden bütünsel bir sisteme sahip olduğuna inanmaktır.[119]

Merleau-Ponty yaşamının daha sonraki kısmında, Sartre'la komünizm konusunda anlaşmazlığa düştükten sonra, gestaltın bu Marksist kuramında belirtilen sorunsal teleolojiyi reddetti. Merleau-Ponty insan eyleminin açık uçluluğunu teyit ederek, Marksizmin şaşmaz bir tarih bilimi sunmadığını, yalnızca belli bir anlaşılırlık ufku sağladığını ileri sürdü. Onun belirttiği gibi, sosyalizm "belirli koşullara ve onların olası önemine dair somut bir görüşü, akla yatkın olan açısından (ve böyle bir okumanın içerebileceği her hatayla beraber) tarihin belli bir okumasını önceden kabul eder ve hiçbir biçimde kuramdan mekanik olarak çıkarsanamaz."[120] Onun vardığı sonuç Marksizmin, yani kapitalizmin diyalektik eleştirisinin artık bütüne dair yeterli bir paradigma işlevi göremeyeceğiydi. Ancak o, herhangi bir verili siyasi eylemin *anlamının*, onun bir *gestalt* ya da tarihsel ilişkiler kümesi içindeki organik katılımı aracılığıyla meydana geldiği şeklindeki görüşünü asla reddetmedi.

Burada durup paradigmaların paradoksal niteliklerinden birini belirtmeliyiz: Onlar gerçekten hakim duruma geldiklerinde paradigmanın sağladığı arka plandaki çerçeve, *açığa çıkarmaya* yaradığı kadar *üzerini örtmeye* de yarar. Yani, gerçekten "paradigmasal" kuramlar yalnızca, toplumsal nesneleri algılamak için bir seçilim ilkesi sağlayarak işler; bunu da kendi içinde işleyenlere

---

119 Aktaran James Schmidt, *Maurice Merleau-Ponty: Betweeen Phenomenology and Structuralism* [Maurice Merleau-Ponty: Görüngübilim ile Yapısalcılık Arasında], New York: Macmillan, 1985, s. 122.

120 Maurice Merleau-Ponty, "For the Sake of Truth" [Hakikat Uğruna] (1946), *Sense and Non-Sense* içinde, s. 165.

aksi takdirde sonsuz sayıda olacak veriden ufak bir kısım seçmelerine izin verirken geri kalanı göz ardı ederek ya da bastırarak yapar. Kuhn'un gözlemlediği gibi, verili bir paradigmanın etkinliği "herhangi bir zamanda bilimsel araştırma yapılabilecek görüngüsel alanı sınırlama" yetisinden kaynaklanır.[121] Marx'ın paradigması da benzer bir biçimde algısal alanı, işçi sınıfını tarihin potansiyel özne-nesnesi olarak bütün toplumsal anlamın merkezine yerleştiren bir iktisadi üretim ontolojisi temelinde sınırladı. Bütünlüğün bu özcü ve indirgemeci kavranışı zaman zaman sosyalistlerin, sınıf sömürüsüne indirgenemeyen kimlik oluşumlarını ihmal etmesine ya da küçümsemesine ve aynı zamanda dayanışmanın psikolojik ve hissi boyutlarına yeterince önem vermemesine yol açtı.

Marksizm gerçekten de gözünün insan yaşantısının ve zulmünün bütün bölgelerine açık olmadığını gösterdi. Feminist toplumsal eleştiri, bilhassa Marx'ın tarihin ve bilincin bütün belirgin yönlerinin sınıf savaşına ve sömürüye indirgenebileceği şeklindeki ekonomist varsayımı tarafından zayıflatıldı. Barbara Taylor'ın on dokuzuncu yüzyıldaki feminizm üzerine yaptığı incelemede belirttiği gibi, Robert Owen'ın "toplumsal hiyerarşinin bütün biçimlerine karşı yaptığı çok yönlü bir saldırı çağrısının yerini sınıf temelli sorunların önceliği konusundaki dogmatik bir ısrar, ortak bir sınıf düşmanı karşısında cinsiyetlerin birleşmesi talebi ve kadınların statüsünün 'devrim sonrasında' iyileştirileceği şeklindeki belirsiz bir vaat alıyordu."[122] "Bilimsel" sosyalizm hakim paradigma olarak güçlenmeye başlayınca feminist sorunlar "ya ihmal edildi, ya burjuva sapkınlığı olarak saldırıya uğradı ya da ikincil sorunlar kategorisine kondu."[123] Kısacası, bütünlüğün ve kimliğin Marksist anlatımı *tek* toplumsal yaşantıdan, tek yabancı-

[121] Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Illinois Press, 1970, s. 60-61 (Thomas Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çeviren: Nilüfer Kuyaş, İstanbul: Alan Yayıncılık, Mayıs 2000).

[122] Barbara Taylor, *Eve and the New Jerusalem: Socialism and Feminism in the Nineteenth Century* [Havva ve Yeni Kudüs: On Dokuzuncu Yüzyılda Sosyalizm ve Feminizm], New York: Pantheon Books, 1983, s. xv-xvi.

[123] Age., s. 285.

laşma ve nesnelleştirme biçiminden (insan emeği) yola çıkıyor. Bugün bile bazı Marksistler ırkçılığı ve cinsiyetçiliği sınıfın gölge olayına indirgemekte ısrar ediyorlar ya da yurttaşlık hakları hareketlerinin ortaya çıkışını kapitalist birikim stratejilerindeki değişimlere bağlıyorlar.[124]

Mesele bugün eleştiri ve pratiğe dair, bütünlüğün indirgemeci olmayan bir kavramını dile getirebilecek *yeni* bir paradigmaya ulaşmaya çalışmanın mümkün olup olmadığı, hatta arzulanıp arzulanmadığıdır. Merleau-Ponty son yazılarında mutlak bir paradigma olarak Marksizmi reddetmenin ötesine geçerek, eleştirel felsefenin Marksizmin temsil ettiği kapsayıcı tarihsel değişim paradigmasına artık pek itibar göstermediği sonucuna varıyor. Bu açıdan onun karamsarlığı, Fransız entelektüel düşüncesinin Komünizm tarafından bozulması ve Soğuk Savaş ışığında anlaşılır olmakla beraber, bütüne dair *herhangi* bir görüşe sahip olmamak bugün pratiğin önünde ciddi bir engel olarak duruyor. Dünyayı değiştirme arzusunda olan eylemcilerin ve eleştirel ay-

---

[124] Örneğin Mel Leiman *Political Economy of Racism* [Irkçılığın Ekonomi Politiği] (Boulder, Colo.: Pluto Books, 1993) adlı eserinde ırkı "sınıf sorununa karmaşık bir biçimde bağlı ancak bu soruna nihai olarak tabi" gördüğünü, çünkü ırkın "esas olarak sınıf sömürüsünün bir biçimi olduğunu" belirtiyor (s. 4). "Irk, toplumsal cinsiyet ve sınıf birbirlerine sıkı sıkıya bağlı olmalarına ve ırkçılığa ve şovenizme [örneğin cinsiyetçilik] karşı mücadele kapitalizme karşı verilen sınıf mücadelesinin özünü oluşturmasına rağmen, kadınların ve siyahların ırk ve toplumsal cinsiyet farklılıklarına kök salmış aşağı konumlarının bir açıklaması sınıfla ilgili açıklayıcı iktidar açısından geriliyor" (s. 343). Benzer bir biçimde Teresa Ebert *Ludic Feminism* [Toplumsal Cinsiyet Kategorileriyle Oynayan Feminizm] (Ann Arbor, Mich.: University of Michigan Press, 1996) adlı eserinde (postyapısalcı feminist kuramın kavrayış gücü yüksek eleştirisinde) iktidar ilişkilerinin bütün toplumsal cinsiyet sorunlarını "sınıf sorununa" indirgediğini (s. 27), "toplumsal cinsiyet, ırk ve sınıf üzerindeki eşitsizliklerin ... nihai olarak toplumsal işbölümünün çelişkilerinde yattığını" (s. 13) saptıyor. Ebert ekonomist ve şeyleşmiş bir altyapı-üstyapı savına bel bağlayarak, kadınların erkeklerin tecavüzüne uğramasının kapitalizmin bir sonucu olduğunu söyleyecek kadar ileri gidiyor. Teresa Ebert erkeğin cinsel şiddetinin genellikle dizi halinde, bir veri olarak ele alındığını belirterek şöyle yazıyor: "Tecavüz yerel bir kaza olarak görülür." Ancak Ebert hemen ardından tecavüz olgusunu "ataerkil kapitalizmin küresel işleyişinin bir sonucuna" indirgiyor (s. 20).

dınların karşılaştıkları güçlük, şeyleşmenin süregelen süreçlerinin, artan oranda bilişsel parçalanmaya yol açarak verili bir tarihsel öznenin sırf bir "veri" olarak tarif edilmekten kurtulmasını fazlasıyla zorlaştırmasıdır. Kapitalist koşullarda, tutarlı bir coğrafi ve dünyevi mesafe (ve farklılık) hissinin kaybolması öznenin *bütüne dair herhangi bir imgeyi algılama* yetisini büyük bir başarıyla ortadan kaldırıyor. Tarih bir dizi anlaşılmaz "olaya" indirgeniyor – anlaşılması güç, hatta irrasyonel kökenlerinin sıradan insanları dehşete düşürdüğü tekillikler ya da parçalar.

Muhakkak ki iyi örgütlenmiş toplumsal hareketler hâlâ on binlerce, hatta yüz binlerce protestocuyu sokaklara dökebiliyor ve bu, ulusal medya kurumlarında beş saniyeliğine gösteriliyor. Ancak evinden bu görüntüleri izleyenler için bu tür gösteriler ancak geçici izler bırakıyor. İzleyici yalnızca bir "protestoyu" (daha birçok protesto arasında –üstelik bu protestoların da görünürde birbirleriyle hiçbir ilgileri yoktur– dışavurumun daha bencil duran görüntüsünü) "görür": Protestolar belirli bir gerekçe ya da program olmadan geçici dönemlerle gelip geçiyorlar. Dolayısıyla etkili siyasi "görünüş" *gösteriyle* karıştırılmamalıdır. "Gösterişli" protestolar, yani estetiği içeriğin önüne koyan ve strateji karşısında taktiklere öncelik tanıyan ekspresivist gösteriler, insanları edilgen bir "izleyici topluluğunun" bileşenleri olarak sorguluyor. Gittikçe yayılan adaletsizlik koşullarına yol açan bir toplumsal ilişkiler *bütününü* açıklamaktan ziyade bunlar yalnızca ihtiyatlı ve "seri halinde" temsil anları (hiçbir şey ifade etmeyen geçici öfkeler) sağlıyorlar. Böylece, "tek başına işleyen" hareketler ve eylem biçimleri geldikleri işlemsel ve "im bilimsel" belirsizliğe geri dönerler. Görmek ya da algılamak, "inanmak" anlamına geldiğinden görüngüsel *biçime* sahip olmayan siyasi eylem tam anlamıyla "inanılmazdır" – hayal meyal olan eylemdir, gölgelerin diğer gölgeler üzerindeki oyunudur. Dolayısıyla dünya üzerinde herhangi bir izlenim bırakmayı arzuluyorsak eylemlerimizin başkalarını "görünürlük" düzeyinde nasıl etkilediğini dikkatli bir biçimde değerlendirmeliyiz; ki siyasette bu, "var olmakla" *hemen hemen* aynı şeydir. Bunun ardından gelen şey, kendi "algısal" zeminini açıklayamayan hareketin gerçekten bir "şekle" sahip olarak ortaya çıkamayacağıdır. Liberal ya da çoğulcu bir siyasal

örgütlenmede, tek sorunla ilgilenen toplumsal hareket (o da algılanabilirse) muhtemelen bir "çıkar grubu" (örneğin kamu yararına ya da kamu çıkarına kayıtsız olan bencil bir aktör) olarak görülecektir. O kesinlikle gerçekte olduğu gibi, yani *yeni bir yaşam biçiminin habercisi* olarak görülmeyecektir.

Demek istediğim şey siyasi olarak parçalara ayrılmanın; *her* tikel hareketin gerçek radikal anlamının, *evrensel* anlamının önünü kestiğidir. Ve bu elbette tam da hakim iktidar rejimlerinin istediği şeydir. İktidar, hakikatin daimi bir biçimde kapatılmasıyla ve *bütünlüğün* (yani toplumsal ilişkiler kümesinin tamamı ve onun zaman içindeki anlam modelleri) zorla unutturulmasıyla gelişir.[125] Gerçekten de hakikatin yok edilmesini sağlamak amacıyla sürekli olarak olağanüstü bir enerji toplandı ve sarf edildi (egemen iktidar karşı-hegemonyacının her hareketine bir karşı hareketle, her hamlesine bir karşı hamleyle karşılık verdi).

Bununla birlikte, siyasi olarak parçalara ayrılma izleyiciler için *bütünlüğün* (yani baskıcı iktidarın fiili ve birbirleriyle ilişkili mekanizmaları) önünü keserse, o aynı zamanda bizzat hareket içerisindeki eylemciler ve stratejistler için de bütünlüğün önünü keser. Fredric Jameson'ın ampirik bütünün "bilişsel haritası" olarak adlandırdığı şeyin ayrıntılarını sağlama yetisi olmadan, her hareket toplumsal değişimin gerekli ve yeterli koşullarına gözünü kapama riskini taşır. Sözgelimi çevreciler, "doğayı" bir meta statüsüne sokan bir dünya sistemi olarak kapitalizmin yayılmacı doğasını anlamadan, Brezilya'daki yağmur ormanlarının yok edilmesinin ya da küresel ısınmanın sebeplerini anlayamayacaklardır. Benzer bir biçimde yurttaşlık hakları eylemcileri, kapitalist gelişme tarzının *gerektirdiği* sınıf katmanlaştırmasının ırksal ayrımcılık biçimlerini pekiştirdiği ve devam ettirdiği yöntemleri görmeyi öğrenmeden, ırkçılığı alt etme konusunda pek fazla yol alamayacaklardır. Aynı şekilde, ırkçılığın karmaşık ruhsal ve simgesel ekonomisini sınıf sömürüsüne indirgeyen sosyalistler de ırkçılığın gerçek doğasını yanlış anlayacaklardır. Her bir hareket *esas olarak* birbirinden farklı ve ayrı görüldüğü sürece, o

---

[125] Fontana şöyle yazıyor: "Gramsci için siyaset, gerçekliğin sürekli olarak oluşturulduğu ve yeniden oluşturulduğu faaliyettir"; o bu kavramı Vico'dan almıştır; Fontana, *Hegemony and Power*, s. 23, 29.

hareket gözden ırak olmakla kalmayacak aynı zamanda kendi tarihsel anlamının da önünü kesecektir – örneğin mevcut olguları değiştirmek için onun eleştirisine eksiksiz bir biçimde ulaşmak ve toplumsal değişimlerin kılıfı gerekiyordu.

Kısacası bütüne dair bir his olmadan "solun" ne olduğunu ya da açıkçası bu tabirin hâlâ bir şey ifade edip etmediğini bilemeyiz. Aynı zamanda stratejik önceliklerimizi nasıl seçeceğimizle ilgili (örneğin neden bir eylem tarzını diğerine, bir kampanyayı başka bir kampanyaya tercih etmemiz gerektiği) açık bir hisse de sahip olamayız. Aynı zamanda dost ve düşmanlarımızın da kim olduklarını muhtemelen bilemeyiz ya da yeterince açık bir biçimde bilemeyiz. Şunu unutmayalım ki, Marksizmin pratiğini yürütenlerin ve yandaşlarının siyasi ve toplumsal birliğin temellerini değerlendirmek için pratik bir çerçeveye sahip olmaları, Marksizmin bir paradigma olarak iktidarı için elzemdir. Marksizm "benzer olan şeyleri örgütlemek ve bunlar arasında yakın bir bağ kurmak amacıyla ... biçimin görünürdeki çeşitliliği içinde benzer olanı ve diğer yandan görünürdeki aynılık içinde farklı ve birbirine zıt olanı" ayırt etmek için bir yöntem sundu.[126] Eğer benzer bir biçimde bütünü *görmeyi* ve kendimiz yeni bir "bütün" meydana getirmeyi umarsak birbirine benzeyen ve benzemeyen ögeleri ayırt etmek için yeni bir algısal seçilim ilkesine ihtiyacımız olacaktır. Bir bütünlük kuramı olmadan, postmodern bir prensi meydana getirmek için gerekli olan değişik ögelerin ve bakış açılarının bir tür etkin sentezine ulaşmayı umamayız.

Bütüne Dair Yeni Bir Kurama Doğru

Marksizm "materyalist idrakin" bir biçimi olarak, kapitalizmin özünün (yani meta biçiminin önünün açılmasının) sistematik görüngüsel incelemesini sundu.[127] Ancak Marx ve Engels duyusal

[126] Gramsci, *SPN*, s. 190.

[127] Paci, *The Function of the Sciences and the Meaning of Man*, s. 335. Aynı zamanda bakınız Shirley R. Pike, *Marxism and Phenomenology: Theories of Crisis and Their Sythesis* [Marksizm ve Görüngübilim: Kriz Kuramları ve Bunların Sentezi], Totowa, N. J.: Barnes and Noble Books, 1986.

mevcudiyeti mevcudiyetin tek boyutuna (insan emeği) indirgerlerken, postmodern prensin altında yatan praksis paradigması duyusal yaşantının *bütün* biçimlerinin (diğer varlıkların, insan olmayan hayvan varlıklarının yaşantıları da buna dahildi) genel bir görüngüsel "indirgemesine" dayandırılmalıdır. Bütünlüğün *gerçek olguları* (ataerkilliğin, ırkçılığın, tür emperyalizminin vs. özerk ve yarı özerk mantığı) bunu *gerektirir*. Açıkçası sınıf sömürüsünün ne tek baskı biçimi ne de *zorunlu bir şekilde* (örneğin a priori, ampirik incelemeden önce gelen bir biçimde) ontolojik olarak birincil baskı biçimi olmadığını biliyoruz. Ataerkillik kapitalizmin oluşmasından önce gelir ve erkek hakimiyeti, erkek ve kadın kimliğinin libidosal ekonomisi defedilmedikçe yıkımını sürdürecektir. Bu yüzden bunun önemli bir kısmı, baskı deneyimlerinin ortaya çıkmasına sebep olan toplumsal yapının örneklerinin planını çıkarma yönündeki mevcut araştırma çabalarını sürekli ölçüde genişletme yetimize bağlıdır. Merleau-Ponty, siyasetin görüngübiliminin amacının "algısal yapıların görüngüsünün toplumsal sınıfı nasıl anlaşılır hale getirdiğini göstermek" olduğunu yazıyordu.[128] Bugün ise işimiz daha zor: Algısal yapıların tam anlamıyla *iktidarın* çeşitli yapılarını nasıl anlaşılır hale getirdiğini göstermek zorundayız. İşimiz kapitalizmin işleyiş biçimini açığa çıkarmak, ancak aynı zamanda ırkçı bilinç yapılarının üzerindeki örtüyü kaldırmak ve ataerkilliğin kapatılmış ve yerlileştirilmiş tarzını ya da düzenleyici yapılarını gün yüzüne çıkarmak vb.dir. Sıradan insanları örgütleyen emektar Leslie Cagan'ın yazdığı gibi: "[Bu yüzden] ilerici hareketin bir önceliği sorunların, mücadelelerin ve insanların birbirlerine nasıl bağlandığının daha eksiksiz bir analizini dile getirmeye başlamaktır. ... Bir dizi karmaşık ve birbirine bağımlı baskıya, tahakküm yapısına ve denetim hiyerarşisine karşı mücadele ediyoruz."[129] Bir hareketi diğerine bağlayan bağlantıları *görmeye* başladığımızdan, yeni praksis yollarını ve dolayısıyla daha emin siyasi strateji biçimlerini meydana çıkarmamız umulacaktır.

---

[128] Whiteside, Merleau-Ponty and the Foundation of an Existential Politics, s. 94.

[129] Leslie Cagan, "A More Coherent Movement" [Daha Uyumlu Bir Hareket], *The Progressive*, Kasım 1990, s. 21.

Bir anlamda, postmodern bir prensin inşası için gerekli olan ögelerin birleşmesi, alışıldık algının kasıtlı örneğine benzeyecekti.[130] Merleau-Ponty'nin gösterdiği gibi, her kişisel özne dünyayı bir diğerinden biraz farklı olarak algılarken, *Lebenswelt* ya da yaşam dünyası, temel "belirsizliğine" rağmen, sırf keyfi bir işaretler oyunu olmuyor, ancak anlamın uzlaşmaya dayalı bir biçimde kavranmasını sağlıyor. David Abram, Merleau-Ponty'nin görüngübilimini doğal dünyadaki diğer varlıklarla olan ilişkimizi açıklamak için kullanarak, algıyı şöyle tasvir ediyor: "Karşılıklı olarak, başkalarının benim yaşantımda yer bulmaları ... benim de onların yaşantılarında yer bulmam." Ancak bir diğeriyle kurulacak bu ilişkiler ağı aracılığıyla, "kişisel görüngüsel alanlarımızın iç içe geçmesini tek ve sürekli değişen bir yapıya, tek bir görüngüsel dünya ya da 'gerçekliğe'" dönüştürebiliriz.[131] Benzer bir biçimde Kerry Whiteside da Merleau-Ponty'nin alışıldık algı kuramı konusunda şu gözlemde bulunuyor: "anlama talebi, bir bütünü 'ilan etmek' üzere kısmi bakış açılarımızın bir araya getirilmesidir."[132]

Gestaltçılar kendisine belirsiz bir biçimde çizilmiş bir resim gösterilen bir kişinin ilk anda bir görüntü ya da anlam algılayacağını daha sonra aniden onu tamamen başka bir şey olarak göreceğini (sözgelimi ilk anda bir ördek, daha sonra bir tavşan) gösterdiler. Benzer bir biçimde postmodern prensin meydana gelişi de küresel oranların "gestalt tarzı değişimini" belirtecekti. Prens toplumsal bütünlüğü, "arka plan" olarak, aniden görünür kılarak mevcut kurtuluşçu hareketleri görünür olma alanına tek bir "şekil" halinde sürüklüyor. Toplumsal *eleştirilerin* ortak bir noktada birleşmeleri bütünlüğün kendisini toplumsal bir kurgu (örneğin varlığı belli koşullara bağlı olan bir dizi toplumsal ilişki)

---

130 "Tıpkı dışarıda beraber yürürken [bir el kol hareketiyle] arkadaşımın görünür olması için uğraştığım algısal alanın ufkunda (belirsiz de olsa) bir şeyler olması gerektiği gibi, tarihsel alanda da Marksizmin başvurabileceği bir şeyler olması gerekir." Albert Rabil, Jr., *Merleau-Ponty: Existentialist of the Social World* [Toplumsal Dünyanın Varoluşçusu], New York: Columbia University Press, 1967, s. 123.

131 David Abram, *The Spell of the Sensuous* [Duyusal Olanın Cazibesi], New York: Vintage, 1996, s. 39.

132 Whiteside, Merleau-Ponty and the Foundation of an Existential Politics, s. 81.

olarak görünür hale getiriyor. Bunun ardından, açığa çıkarılmış olan bütün, her bir bireysel veçheyi (her bir hareketi) aydınlatıyor ve ona tutarlı bir baskı ve tahakküm sisteminin bir parçası olarak anlaşılırlık kazandırıyor. Bu arada Albert, Cagan ve diğerlerinin *Kuramı Özgürleştirmek*'inden yaptığım alıntıyı tekrarlamak gerekirse toplumsal hareketler, kendilerinin "esasında daha geniş bir hareketin (parçalardan biri ya da hareketin bütünü başarıya ulaşacaksa bu geniş hareketin bütün parçaları bir diğeriyle doğrudan ilişkili olmalıdır) değişik yanları olduklarını" kabul ederek "yeni bir özgürleştirici" toplum inşa etmeye girişirler. İleride ortaya çıkacak bir kültürü temsil eden bir kültürün geliştirilmesiyle, daha önceden birbirinden ayrı olan hareketler sembolik olarak yeni bir toplumsal bütünü ortaya çıkarır ya da "ilan eder." Bu şekilde postmodern prens yeni bir uygarlığın tohumunu ya da nüvesini oluşturur.

Bu sürecin hoş bir metaforu, bir filin saklandığı karanlık bir odaya çağrılan bir grup Sih hakkındaki eski bir Sufi öyküsünde görülebilir. Bu insanlardan hiçbirisi daha önce bir fil görmemişti. Dolayısıyla bunlar kolları açık bir vaziyette etrafı yoklayarak, hissettikleri şeyleri geçmiş yaşantıları ışığında yorumluyorlar. Böylece, filin hortumunu kavrayan kişi bunun bir su borusu olduğunu düşünürken, filin hareket eden kulaklarına dokunan bir diğer kişi bunun bir tür yelpaze olduğu kararına varıyor. Filin bacaklarına dokunan bir kişi bunları büyük bir tapınağın sütunları zannederken, bir başkası filin uzun dişlerinden birine dokunuyor ve bunun porselenden yapılmış bir kılıç olduğunu söylüyor. Büyük Sufi şairi Rumi* bu hikayeyi yeniden anlatırken şöyle yazıyor:

Her birimiz bir yere dokunuyoruz
ve bütünü bu şekilde kavrıyoruz.

*Avucun ve parmakların** karanlıktaki dokunuşlarıyla*

---

* Mevlana Celaleddin Rumi (ç.n.).

** Hikayenin ilgili kısmı Coleman Barks'ın yaptığı derlemeden alınırken sadece "fingers" sözcüğü hatayla yazılmamış; yani "the palm and the finger feeling in the dark" yerine "the palm and the feeling in the dark" yazılmıştır. "And the" kısmı alınıp "fingers" sözcüğü alınmayınca anlamda da bir değişiklik oluyordu; bu yüzden bu kısmı Coleman Barks'ın yaptığı derlemenin orijinalinden çevirdim (ç.n.)

duyular filin gerçekliğini keşfederler.

Her birimiz oraya bir mum tutuyorduk
ve eğer bunu beraber yapsaydık
onu görebilirdik.[133]

---

[133] Rumi, *The Essential Rumi* [Rumi'den Seçmeler], der. Coleman Barks, Edison N. J.: Castle Books/Harper Collins, 1995, s. 252. [Bu hikaye Mevlana'nın 6 ciltlik eseri Mesnevi'nin 3. cildinde geçmektedir. Hikayeden alınan metni İngilizce'den çevirmek yerine doğrudan Farsça'dan Türkçe'ye yapılan çevirisini koymak niyetindeydim ancak yazarın, Coleman Barks'ın yaptığı derlemeden aldığı yukarıdaki bölümle, Türkçe çeviriler arasında önemli bir yorum farkı vardır ve yazarın buradaki tezi de Coleman Barks'ın yaptığı yorumla bağlantılıdır; bu yüzden söz konusu bölümü İngilizce'den çevirdim. Hikayenin Türkçesi ise Abdülbaki Gölpınarlı'nın yaptığı çeviride (Mesnevi'nin Türkçe'de onlarca çevirisi bulunmaktadır ve diğer çevirilerde de bu şekilde geçmektedir) şöyle geçiyor:

"Hindliler, halka göstermek için karanlık bir ahıra bir fil getirmişlerdi.

Fili görmek için o karanlık yere birçok kişi toplanmıştı.

Fili, o karanlıkta görmenin imkânı yoktu; herkes, file el sürmedeydi.

Birinin eline, filin hortumu geçti; fil dedi, bir oluğa benziyor.

Birinin eli kulağına dokundu; fil ona, yelpazeye benzer zannını verdi.

Birisi eliyle ayağına dokundu; filin şeklini dedi, direk gibi gördüm.

Birisi, elini sırtına koydu; bu fil dedi, bir taht gibiymiş.

Böylece herkes, filin bir yerine dokundu; neresine dokunduysa ona göre anladı; fili o çeşit anlatmaya başladı.

Bu bakımdan sözleri, birbirine aykırı oldu; birisi dal dedi ona, öbürü elif adını taktı.

Her birinin elinde bir mum olsaydı, sözlerindeki ayrılık, aykırılık kalkar giderdi.

Duygu gözü, elin avucuna banzer; ancak insanın avucu, filin her yanını kavrayamaz ki.

Denizi gören göz başka, köpüğü gören göz başka... Köpüğü bırak da denizi gören gözle bak.

Köpükler, gece-gündüz denizden belirip oynamada... Fakat ne şaşılacak şey ki sen, boyuna köpüğü görüyorsun da denizi görmüyorsun.

Biz, gemilere benziyoruz; apaydın denizdeyiz; fakat gözlerimiz kararmış... Birbirimize çarpıp duruyoruz..."

(Abdülbaki Gölpınarlı, Mesnevi Tercemesi ve Şerhi, III.-IV. Cilt, İstanbul: İnkılap ve Aka Basımevi, 1983, s. 99) Öte yandan aynı hikayeyi Farsça'dan İngilizce'ye çeviren E. H. Whinfield'in

Görüngüsel dünyanın bütünlüğünün önünün açılması olarak Aydınlanma'ya, ancak ilk olarak birbirimizle konuşmayı öğrenebilirsek erişebiliriz. Her toplumsal hareket, çekilen acının *bütünü-nün* kısmi bir görüşünü ortaya koyar: Bunların her biri bir hologramın kırık parçaları gibi bütünün parçalanmış görüntüsünü içerir, ancak bunu tikel bir bakış açısından yapar. Birisi bu acıyı görüp bunun işçinin sömürülmesi olduğunu düşünürken, bir diğeri bunu erkeklerin kadınlar üzerindeki tahakkümü olarak, bir üçüncüsü de bunu diğer türlerin esareti ve topluca yok edilmesi olarak görür. Bunların hiçbiri hatalı değildir: Her biri baskının bütünlüğünün tikel ve indirgenemez bir yanını algılar. Ancak onlar aynı odada bir araya gelip bakış açılarını paylaştıklarında (her biri kendi "mumunu" bütünlüğe doğrulttuğunda) her biri başkalarının pratik faaliyetinde, birbirine bağımlı bir bütün üzerindeki ortak işi *görür*. Onların farklı algısal alanları ancak bir araya gelerek tek vücut olur. Onlar bir aradayken bütünün planını çıkarabilir ve dolayısıyla iktidarın suretlerini, yaygın direniş geleneklerini, ideolojik uyumu algılayabilirler. Sosyalistler kadının nesnelleştirilmesinin işçinin nesnelleştirilmesi *gibi* olduğunu *görürler*; eşcinseller (gay ve lezbiyenler) işçinin aşağılanmasının ve küçük düşürülmesinin eşcinselin küçük düşürülmesi *gibi* olduğunu görürler; Yahudiler ve renkli derili insanlar hayvanlara yapılan kötü muamelenin (onların köleleştirilmeleri, hırpalanmaları ve acı çekmesi) kendilerinin "insanlık dışı" konuma indirgenmelerinin dağınık ufkunu ve ibretlik uygulamasını oluşturduğunu *görürler*. Asıl önemli olan şey, muhalefetin dağınık güçlerinin ancak eşi olmayan bakış açılarını bir araya getirerek, her birinin ve tamamının (pratik bir sorun ve tinsel bir itiraz olarak) karşı karşıya kaldığı şeyleri görebileceğidir.

(http://www.omphaloskepsis.com/ebooks/pdf/masnavi.pdf adresinden ücretsiz olarak erişilebilen kitabın 181-182. sayfalarına bakınız), Arthur J. Arberry'nin (*Tales from the Masnavi*, Surrey: Curzon Press, 1993, s. 208) ve Reynold A. Nicholson'ın (*The Mathnawi of Jalálu'ddin Rumi*, Londra: Messrs. E.J. Brill Leiden, 1925, s. 71-72) eserlerinde de hikaye Türkçe'deki gibi geçmektedir (ç.n.)]

7 METAHÜMANİZM

Bu kitaptaki hiçbir şey Marx'ın kapitalizm eleştirisinden vazgeçmek zorunda olduğumuz ya da vazgeçmemiz gerektiği anlamına gelmiyor. Daha ziyade, onu genişletmeli ve derinleştirmeliyiz. Postmodern prens uluslararası sosyalist hareketin doğrudan doğruya tarihsel varisidir. Beş yüz yıllık küresel kapitalizm her iki insandan birini ciddi yoksulluk koşullarıyla yüz yüze bıraktı. Afrika, Latin Amerika, Güneydoğu Asya ve bizzat aşırı gelişmiş ülkelerdeki yüz milyonlarca insan eksik beslenme ve tamamen önlenebilir hastalıklar yüzünden vaktinden önce ölüyor; bunlar çoğunluğun zararına azınlığı zenginleştiren bir ekonomik sistemin "normal" zayiatlarıdır. Ancak kapitalist dünya rejimindeki en berbat acı çektirme biçimleri ortadan kaldırılsa bile, kapitalist mülkiyet ilişkilerinin gerektirdiği işbölümü varlığını sürdürecek ve dolayısıyla sömürü ve yabancılaşma insan yaşamının evrensel özellikleri olarak kalacaktı. Genç Marx'ın bir buçuk yüzyıl önce belirttiği gibi, kapitalizm işçinin kendi emek nesnesine ve sürecine yabancılaşmasına, bireyin ve insanların doğanın geri kalanına yabancılaşmasına, her birimizin herkese yabancılaşmasına yol açar. Kapitalizm *doğası itibariyle* toplumsal eşitsizliği artıran ve doğanın tamamını değişim değerinin kesintisiz üretimi için "daimi bir stoka" indirgeyen yayılmacı bir sistemdir. Küçük bir elitin üretim araçları üzerindeki tekeli temsili hükümeti çarpıttığından, kapitalizm de gerçek, yani katılımcı bir demokrasinin gelişmesine engel olur. Yalnızca, dünya ekonomisinin nihai olarak büyük ölçekli özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasına ve emek sürecinin demokratikleştirilmesine yol açan bir yeniden yapılandırılmasıyla, sınıfın "gizli yaralarına" ve yoksulluğa çare bulunabilir ve dünya sisteminin sürekli olarak yarattığı toplumsal ve ekonomik krizler insanların ortak kontrolü altına alınabilir. Bu ve daha birçok sebepten dolayı, postmodern prens sosyalist bir hareketten *ayrı* olarak düşünülemez. O, bir dünya sistemi olarak kapitalizmin

ortadan kaldırılması için aralıksız bir biçimde uğraşmalı, yani üretim araçları üzerindeki denetimi demokratikleştirmeye girişmelidir.

Ancak şurası açık ki, üretim araçlarını demokratikleştirmek ve işbölümünü sona erdirmek *yeterli değildir*. Bir dünya sistemi olarak kapitalizmin ortadan kaldırılması bile son derece ütopik ve belki de imkansız bir iş olarak göründüğünden, bunu söylemek okuyucuya şaşırtıcı gelebilir. Ancak benim gerçekten inandığım şey, ille de bir şey söylenecekse, günümüzle ilgili kısmi eleştirilerimiz gibi gelecekle ilgili düşlerimizin de yeterince tutkulu olmadığıdır. Kapitalist elitin üretim araçları üzerindeki tekeline meydan okumak, Sartre'ın tabiriyle yeni bir insanlık "imgesi" yaratacak bir hareketle bütünleşmediği sürece, "tinsel" (dolayısıyla *ahlaki* ve *siyasi*) olarak boş bir amaçtır. Böyle bir imgenin yalnızca üretim üzerinde halkın denetiminin sağlanması (bu ne kadar değerli olursa olsun) amacında keşfedilmesi pek de olası değildir; o ancak tahakkümün bütün biçimlerinden uzak duran bütün bir yaşam felsefesinde "somutlaşabilir".

Daha önce gördüğümüz gibi Gramsci şöyle yazıyordu: "Sosyalizm, o geniş kitle hareketiyle birlikte, Reform'a benzer bir siyasi süreci temsil etti ve ediyor."[1] Modern prens yurttaşların "gönüllerini" fethetmeye girişecekti. Onun önderleri öğretmenler (yeni bir dünya dininin ruhban sınıfı) olacaktı. Kutsal kitaptaki yazıları halk diline çevirerek buradaki bilgiyi halkın erişimine sunan Martin Luther gibi (ancak aynı zamanda "prenslerin sahip oldukları bilgiyi" halka aktaran "İtalyan Luther'i" Machiavelli'nin Prens'i gibi) modern prens de sosyalizmin hem tikel ve geçici hem de evrensel, etik ve küresel projesini (yani mevcut tahakküm ve hiyerarşi düzeninin sosyolojisi içinde) ele alan yeni ve "dünyevi" bir felsefenin geliştirilmesi konusunda halkı işin içine sokuyor. Kuram ve pratiğin bu diyalektiği hem pratik hem de adeta "tinsel" boyutları içine alır. Gramsci de Marx'ı İsa'ya ve Lenin'i İsa'nın havarisi Paul'a benzetiyor: "İsa-*Weltanschauung* [dünya görüşü ç.n.] ve Aziz Paul (*Weltanschauung*'un örgütleyicisi, eylemi, yayılması) aynı ölçüde gereklidir ve bu yüzden bunlar aynı tarihsel öneme sahiptir. Hıristiyanlık tarihsel olarak 'Hı-

[1] Antonio Gramsci, *SPN*, s. 132.

ristiyanlık-Paulculuk' olarak adlandırılabilir ve bu gerçekten de daha eksiksiz bir sıfat olur."[2]

Gramsci'nin sosyalizmle evanjelik bir hareket arasında yaptığı bu karşılaştırmayı ne ölçüde gerçek anlamıyla kastettiğini bilemeyiz. Şüphesiz Gramsci sosyalizmin, kendisini dünyayı değiştiren bir *etiğin* aracı olarak tasarlaması gerektiğini düşünüyordu; bu belki de onun Hegel'den öğrendiği bir tutkuydu. Hegel'in görüngübiliminde Tinin (*Geist*), etiğin ve siyasetin, varlığın ve olmanın en sonunda açığa çıkması nihai olarak ideal devlette meydana gelecekti. Aslında insanlar artık yalnızca, nesnel ya da fiili olarak gerçek ve rasyonel olanı ahlaki ve öznel bir biçimde arzu etmeyi *seçeceklerdi.* Hegel, içinde öznel özgürlüğün etik ve "nesnel" kültürle benzersiz bir biçimde birleşeceği eksiksiz bir biçimde gerçekleşmiş bir diyalektiğin tarihsel bir örneğine bile sahipti: İlkçağ Atina'sı. Hegel şöyle yazıyordu: "Atina'nın Atinalılar için ikili bir anlamı vardı; onların kurumlarının bütünlüğü ve halkın ruhunu ve birliğini temsil eden tanrıça."[3] Atinalılar *polis* içinde, bireylerin bir topluluğa tutarlı bir ahlaki düzenle özgür ve bilinçli katılımını mümkün olan en büyük ölçüye çıkardılar. Dolayısıyla Hegel, Taylor'ın tabiriyle, polisi; "sürdürmek ve devam ettirmek zorunda olduğumuz daha geniş bir yaşamla ilgili etik yükümlülüklerimizin boyutunu" açığa çıkardığı ölçüde, "Sokrates ve İsa'nın evrensel öznelliğini *Sittlichkeit* ile bir şekilde bir araya getiren" bir topluluğun ideali olarak görüyordu.[4]

Gramsci'nin kafasında da açıkça benzer bir şey vardı; dolayısıyla onun modern prens hakkındaki ilgi uyandıran tanımlaması modern prensin "hem Protestan Reformu'nun ya da Fransız Aydınlanmasının kitlesel karakterine hem de Yunan uygarlığının ya da İtalyan Rönesans'ının klasik kültürüne" sahip olduğu yönündeydi. Prens gittikçe genişleyen diyalektiği içinde dışa doğru yayılarak, nihai olarak insanlığın tamamı (ya da en azından çoğu) için (Hıristiyanlık ya da İslam gibi) algısal altyapı ya da "çer-

---

[2] Age., s. 382.

[3] G. W. F. Hegel, *Reason in History*, s. 66.

[4] Charles Taylor, *Hegel and Modern Society* [Hegel ve Modern Toplum], Cambridge: Cambridge University Press, 1979, s. 124, 125.

çeve" olsun diye ve onun dünya görüşünü ve değerlerini evrenselleştirmek amacıyla toplumdaki değişik gruplarla ittifak oluşturarak kendisini esas olarak (bir bütün olarak toplumun "ahlaki ve entelektüel" önderliğini üstlenmeye değer) *kurtarıcı* bir güç gibi algılayacaktı ve başkaları tarafından da böyle algılanacaktı.

Postmodern prens de benzer bir biçimde, daha başından beri, sadece bir "direniş" ya da "muhalefet" hareketi (yani yadsımanın yadsınması) olarak değil, ahlaki olarak kurtarıcı bir tarihsel dünya hareketi olarak düşünülmelidir. Hatta şunu söyleyebiliriz ki, tıpkı Machiavelli'nin Prens'inin Rousseau'nun siyasal örgütlenme için ahlaki koşulları meydana getiren "Kanun Yapıcı" kavramının habercisi olması gibi, Gramsci'nin "Modern Prens'i" de toplumsal emek temelinde yeni bir ahlaki düzen ya da *Sittlichkeit* kuran sosyalist kanun yapıcı olarak, postmodern prensin habercisidir.

Bu tür bir ifadedeki sorun elbette çok geçmeden kendisini gösteriyor. Ahlaki düzenin tehlikede olduğu *şeklindeki* sorunu çoktan göz ardı ettik. Aslında solun zayıf noktalarından birisi kendisini *ahlaki* ve *tinsel* bir hareket olarak ilan etme ve dolayısıyla kendine dair gözü pek bir ontoloji ve etik geliştirme konusundaki tarihsel isteksizliğidir. Marx gibi Gramsci de, önderler ve yol gösterilenler arasındaki etik bir ilişki aracılığıyla üretimi toplumsallaştırmanın dışında, kendi "din" görüşünün normatif ya da etik içeriğini açıkça belirtemedi. Fakat sosyalizm bize etiğimizi veremez; etik bize sosyalizmimizi verir. Yani, temel ahlaki inançlarımız ve bağlılıklarımız bizim için algısal nesnelerimizi tanımladıklarından, boy gösterdiğimiz özgül eylem biçimlerini şekillendirmekte hayati bir rol oynarlar. Bu yüzden bunları anlatırken dikkatli olmamız önemlidir.

Bunun ardından bu eserin en kuramsal ve felsefi kısmına geliyoruz. Bu kısım, sahip olduğumuz birçok hareketin birleşmesi için algısal ve ahlaki "zemin" olma işine yarayabilen *olgulara dayalı* felsefe ya da etiğin (ya da hatta "dinin") eleştirel bir taslağını ya da başlangıcını sunma girişimini temsil ediyor. Burada kısaca geliştirdiğim çerçeve içinde postmodern prens, *metahümanist* bir yaşam felsefesinin *biçimi*, siyasi ve görüngüsel tezahürü haline geliyor. *Metahümanizm* postmodern prensin temel ontolojisi ve etik yaşam felsefesidir. O, mevcut hareketlerin yeni oluşmaya

başlayan ve *tarihsel olarak içkin* felsefesidir; o aynı zamanda mevcut toplumsal hareketlerin kucaklaması ve evrenselleştirmeye çalışması gereken "olgulara dayalı" normatif bir çerçevedir, kapitalist liberalizmin yerini alması gereken küresel sivil toplumun bir *Sittlichkeit*'idir. Diğer bir deyişle, o çoktan bütün özgürleştirici siyasal eylemin *normatif ahlaki temeli olabilir* ve öyledir (aynı anda ikisi de). Metahümanizm bize, "farklılık" ile aynılık arasında tercüme yapmak ve "olandan" "olması gerekene" geçmek için ortak felsefi (ontolojik) ve tinsel (ahlaki) temeli sağlar.

Metahümanizm kelimesi kasıtlı olarak bir çelişki ve gerilim ifade eder. Metahümanizmi vurgulayarak geleneksel liberal, hümanist projenin insan merkezciliğinin "ötesine" geçmemiz gerektiğini ileri sürüyorum. Ve bunu ancak "insan" kavramsallaştırmamıza insan olmayan diğerlerini de dahil ederek yapabiliriz. Etik pratiğin *acı çekmeye* karşı gösterilen dikkate dayandırılmış bir taslağı aracılığıyla geliştirdiğim bu tema bu bölümün başlıca odağını oluşturmaktadır. Aynı zamanda *metahümanizm* kavramını kullanarak, Aydınlanmayla, insan olarak doğal yetilerimizin ve niteliklerimizin doğrudan bir anlatımına kök salmış ahenkli bir toplumsal düzene dair "ilerici" gelenek ve idealle belirli bir süreklilik olduğunu kasıtlı olarak iddia ediyorum.

Ontoloji son zamanlarda gündemdedir. Bilim insanları laboratuarda tamamen yeni türler yaratarak, (diğer bitki ya da hayvanlardan alınan) başıboş DNA'ları doğrudan hayvanların yumurtalarına ilave ederek kendilerine tanrısal güçler atfetmeye başladılar. Dünyadaki yeni varlıklar Aklın kurnazlığı tarafından meydana getirilirler; tipik bir biçimde sürekli olarak hasta ve sakat, yolunu şaşırmış ve evrendeki diğer bütün varlıklardan tamamen yalıtılmış bir duruma geldikleri yabancı ve steril bir makine dünyasının içine "atılırlar". Başka bilim insanları ve girişimciler de fiziksel ve genetik düzeydeki türlerimizi yeniden tasarlıyorlar ve insan bireyinin (ya da "onun" parçalarının) nihai olarak tasarımcı bir meta konumuna indirgenmesini sağlamak amacıyla insanın genetik kodunun haritasını çıkarıyorlar. Adorno bir zamanlar şöyle yazıyordu: "Birey, standartlaştırılmış ve örgütlü insan birimlerinin ortasında varlığını sürdürür. ... Ancak o gerçekte kendi eşsizliğinin, çocukların şaşkınlığını ve gülüşünü taşımış olan ce-

ninler gibi bir gösteri parçasının işlevinden daha fazla bir şey değildir."[5] Günümüzde insan türünün eşsizliği bile bir gösteri parçası (genom) olarak gözler önüne serildi ve o yok olma tehdidi altındadır.

Bu arada Batı akademisi içinde kültürel incelemeler kuramcıları ve diğer akademik aydınlar sözüm ona insan sonrası zamanlarımızı yücelten konferanslar düzenleyerek siborgların, protezlerin ve biyomühendisliğin erdemlerini şakıdılar. Post-hümanizm, akademik sanayicilerin, eserlerindeki kullanım değerinin dağılmış görüntüsüne dayanak oluşturmak amacıyla ürettikleri meta kavramlar dizisinin sonuncu halkasından başka bir şey değildi. Bununla birlikte söylemin önemi, bunun tek başına ortaya koyacağı şeyden çok daha büyüktü. Post-hümanizmin ortaya çıkışıyla eleştirel geleneğin krizine hızla yaklaşıyor olabiliriz. Öznenin *üzerinin çizilmesiyle* (ancak bu defa zeki eleştirmenler tarafından değil de, rüyalarımızın oluştuğu malzemeyi *tam anlamıyla* yönlendiren bilim insanları tarafından), *Dasein*'in ontolojik bütünlüğünün *parçalara ayrılması* sonucunda yapıbozumu devre dışı kalırken postyapısalcı proje bile kendisini yok ediyor. Bu önemsiz bir nokta gibi görünebilir ancak eleştirel kuram, tehlikeli bir biçimde, sermayenin "insani" şeyleri ortadan kaldırmasıyla gizli bir işbirliği içindedir.

Ancak bana öyle geliyor ki, *olmakta olduğumuz (ya da olabileceğimiz) bu varlığı* savunduğunu ilan etmeye yanaşmayan ahlaki ya da siyasi hareketlerin hiçbirisinin kurtuluşçu olmakla ilgisi yoktur. Eğer eleştirel düşünce kuramın bu başarısızlığı karşısında varlığını sürdürecekse, post-hümanizmin karşısına, ontolojiye gerçekleştirilecek bir geri dönüşle ve düşüncenin insanla ilgili anlamlı bir anlatıma dayandırılmasıyla çıkılmalıdır.

---

[5] Theodor Adorno, *Minima Moralia*, Londra: Verso, 1974, s. 135 (Theodor Adorno, *Minima Moralia*, çeviren: Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan, İstanbul: Metis Yayınları, 2005).

Empati ve Başkalarını Gözetme

Genel olarak konuşursak, etik ilişkiler Daniel Brudney'in "başkalarını gözetme" dediği şeye dayanır.[6] Eğer bu gözetme olmazsa, "kim" yerine "ne" (yani bir varlık ya da öznenin yerine bir şey) koyma riskiyle karşı karşıya kalırız ve böylece siyasi şiddetin bütün biçimlerini mazur göstermiş oluruz. Başkalarını gözetmeden, postmodern prensin ne bütünlüğü ne de ahlaki amacı sağlanabilir.

Başkalarına gösterilecek bu tür bir dikkatin temelinin esas olarak *empati kurma* yetimizde yattığını söylemek istiyorum. Özne olarak varlığımızın can alıcı *hissi* boyutlarıyla ve bilhassa *empatinin* etik ve siyasi önemiyle ilgilenmeden, algıya ve bütünlüğe dair hiçbir kuram tamamlanmış sayılmaz. Bu durum, dayanışma içinde duygudaşlığın rolünün ve siyasi topluluğun oluşumunun tarihsel olarak modern siyasi düşüncede pek az yer bulmasından dolayı, bizim analizimiz açısından belli bir sorun oluşturuyor. Machiavelli, "*görmeyi* herkes bilirken yalnızca pek az kişi *hissetmeyi* bilir" diye yazdığında geleneğin ruh halini ortaya koyuyordu. Machiavelli bir açıdan, Platon'un *Devlet*'in ilk bölümlerindeki iddiasına yanıt veriyordu; *Devlet*'in bu kısımlarında Socrates ve öğrencileri yalnızca dürüst *gözüken* bir insanın *gerçekten* dürüst olan bir insan kadar mutlu yaşayıp yaşayamayacağını tartışıyordu. Machiavelli'ye göre Platon'un siyaset ile iyi olan arasında bir birleşme olacağı şeklindeki ideali tam olarak bir hüsnü kuruntuydu. Ona göre siyasal yaşamda önemli olan, *var olan* şey değil *görünen* şeydir – ve bu ikisi arasındaki farkı bilmemek muhtemelen hükümdarın ve onunla beraber hepimizin, uyruklarının da sonunu hazırlar. Diğer bir deyişle, praksisimiz doğamızı doğuştan "akla yatkın" varlıklardan ziyade *algılayan* varlıklar olarak hesaba katamadığı ölçüde, gösterişli siyaset kuramları inşa etmekle işimiz olamaz.

Ancak, görünür olma alanına gösterilen kayıtsızlık siyaset için ölümcül olmasına rağmen, siyasi yaşamdaki belli düşünce türle-

---

6 Daniel Brudney, "Marlow's Morality" [Marlow'un Ahlakı], *Phiolosophy and Literature* 27, no:2, Ekim 2003: s. 318-340.

rinin kötülenmesi de acımasız devlet şiddetini meşrulaştırarak siyasal örgütlenmenin altını oymaktadır. Siyasi düşüncede erkek egemen (aynı zamanda realist olarak da bilinen) gelenekte kuramcı ve stratejist her şeyin ötesinde iki duyguyu dışarıda bırakır: Empati ve sevgi. Bazı radikal kuramcılar *Mitgefühl*'ü ya da başkalarının "duygularını paylaşmayı" kendi eleştirel eserlerinin ayrılmaz bir parçası yaparlarken (örneğin Budist siyasi düşüncede, Gandi ve Martin Luther King Jr.'nin şiddet içermeyen felsefelerinde ve Marshall Rosenberg ile feminist ahlak bilimi filozoflarının çağdaş kuramlarında), empatiye kuşkuyla ya da doğrudan düşmanlıkla yaklaşmak radikal gelenekte daha sık görülen bir nitelikti.[7]

Marksistler empatiyi bir burjuva adetinden (hem de onun tehlikeli bir adetinden) çok farklı görmeme eğiliminde oldular. Marksizm bir yandan, devrimin pratik temeli olarak işçi sınıfı mensupları arasında ağırlıklı olarak "ortak duygulara" bel bağladı. Ancak Marx kendi hayatını işçi sınıfı mücadelesine adamasına rağmen, anlaşılan o ki, kendi başına bir duygudaşlık kuramı geliştirme ihtiyacı duymadı. Esasında "duygu dolu" olan Walter Benjamin bile "kökeni kalbin duyarsızlığı olan ve … kendisi kısa süreliğine parlarken hakiki tarihsel imgeyi kavrama ve muhafaza etme konusunda umudunu yitiren empati sürecinden" bahsedebiliyordu.[8] Empati (kendimize ait bu güçlü doğal yeti) uzak tutulmalı, akılcı insanın serinkanlılığa olan tutkusuna dönüştürülmelidir. Bu yüzden tüm dünyadaki komünistler, tıpkı Pharoah gibi, "kalplerini" devrimin Mesihvari zaman akışını yarıda kesebilecek olanların acısına "alıştırmayı" öğrenmek zorundalar. Ancak empatinin, tarihsel olarak kapitalizmle aynı erkek egemen düşünce anlayışı ve araçsalcılıktan ileri gelen bastırılışı son derece tehlikelidir. Troçki ve Lenin'i Kronştad'taki grev yapan denizcileri

---

[7] Marshall Rosenberg, *Nonviolent Communication: A Language of Life: Create Your Life, Your Relationships* [Şiddet İçermeyen İletişim: Bir Hayat Dili: Hayatını, İlişkilerini Oluştur], 2. basım, New York: PuddleDancer Press, 2003.

[8] Walter Benjamin, *Illuminations*, New York: Schocken Books, 1968, s. 256 (Walter Benjamin, *Parıltılar*, çeviren: Yılmaz Öner, İstanbul: Belge Yayınları, İkinci Baskı, Ekim 2003).

katletme emrini vermeye iten de, nükleer savaş planlayıcılarının yüz milyonlarca insanın başarıyla tasfiye edilmesini gösteren haritalar hazırlamasını sağlayan da işte bu denetim ve şiddet mantığıdır. Lenin'in araçsal "katılığı", devriminin kurban sehpası üzerinde kendi duygusal hassasiyetinin kahramanca "feda edilmesi", bütün insanların özgürlük ve mutluluğun farkına varacağı bir dünyaya dair insani rüyasının birdenbire tahrif olmasına ve onun kurduğu siyasi ve ekonomik sistemin nihai olarak çökmesine yol açtı.[9]

Ancak empati, kendi başına bir algı biçimi olarak, ahlaki hükmü mümkün kılan bir "organ" olarak, praksisin mevcut toplumsal kuramlarında eksik olan hayati bir bağdır. Siyasal alandaki şefkat duygusunun ihlal edilmesine yönelik olarak Arendt'in beslediği şüphecilik hakkında yaptığı önemli bir eleştiride Johannes Vetlesen'in ileri sürdüğü gibi empati, "insan yaşantısı alanına başat giriş biçimimizi sağlayan dünyaya yönelik duyusal-bilişsel-duygusal bir açıklıktır."[10] Bir öznenin ahlaki olarak hareket edebilmesi için onun ilk olarak ahlaki bir durumu ya da ikilemi *algılayabilmesi* gerekir.[11] Ve başkalarını gözetme ya da "uyum sağlama" ilerletilebildiği kadar aynı zamanda engellenebi-

---

[9] Maksim Gorki Lenin'le yaptığı bir konuşmayı not etmişti; Lenin bu konuşmada ilk başta, sevgiyle ilgili düşüncelerini bastırmadan önce, Beethoven'ın müziğini sevdiğinden bahsederken kendinden geçti: "Çok sık müzik dinleyemiyorum. Bu sinirlerimi yerinden oynatıyor, bu durumda konuştuklarım boş laftan öteye geçmiyor ve bu berbat cehennemde yaşayıp yine de bu güzelliği yaratabilen insanların başlarını okşuyorum. Ancak zaman insanların başlarını okşama zamanı değildir - her an eliniz ısırılabilir. İdeal olarak insanlar arasındaki şiddete karşı olsak bile insanların başlarına acımasızca vurmalıyız. Ah! İşimiz son derece zor." Lenin'i tasvip ederek aktaran Georg Lukács, *Lenin: A Study on the Unity of His Thought* [Lenin: Düşüncesinin Bütünlüğü Üzerine Bir İnceleme], Cambridge, Mass.: MIT Press, 1971, s. 59 (Georg Lukács, *Lenin'in Düşüncesi*, çeviren: Ragıp Zarakolu, İstanbul: Belge Yayınları, 2. Baskı, Ocak 1998).

[10] Age., s. 162, 13.

[11] Arne Johan Vetlesen, *Perception, Empathy and Judgment: An Inquiry into the Preconditions of Moral Performance* [Algı, Empati ve Hüküm: Ahlaki Davranışın Önkoşulları Hakkında Bir İnceleme], University Park, Pa: Pennsylvania University Press, 1994.

leceğinden dolayı, "başkalarını gözetmenin geliştirilmesi ve ahlaki mekanın oluşması toplumsal [ve] ... siyasi bir meseledir."[12]

Rumi insanlar ile fillerin hikayesini yeniden anlatırken şöyle yazıyor: "Her birimiz bir yere dokunuyoruz / ve bütünü bu şekilde anlıyoruz." Görünüşe göre Rumi bize şunu söylüyor: Varlığın *gerçek* doğasına, dünyanın durumuna dair etik iç görüyü ancak hissetme yoluyla ediniriz. Ortaya çıkan şu ki, bütünü algılamak sırf açık bir "görüşe" sahip olma ya da açık bir "görüş" geliştirme meselesi değildir. *Hissetme*, mistiklerin sezisidir; o, topluluğa yeni giren üyenin kutsal Varlığın bütün hakikatini kavramasını sağlayan "üçüncü gözdür." Fakat bütün kendisini, yalnızca hissi bir öznelerarasılıkla, "hissedilen" bakış açılarının paylaşılmasıyla açığa çıkarır. Ahlaki yargı ve eylem ancak (kasıtlı bir şey olarak – kavrayan ve geçici bir eğilim olarak) algıdan sonra gelir.

Bazı bireyler adaletsizlik ve baskının, baskıyla (yani kişisel acı ya da özgürlükten yoksun somutlaşmış yaşantıyla) kurulacak kişisel tanışıklık yoluyla var olduğunun farkına varırlar. Bununla birlikte, kişinin epistemolojisi (dolayısıyla kişinin bütünü algılama yetisi) ile kişinin toplumsal konumu arasında yalnızca dolaylı bir nedensel ilişki vardır. Baskıyı yaşayan herkes kendi durumunu ya da konumunu bu açıdan (özgürlükten yoksun bir durum) *anlamaz*. Feminist kuramcıların ve eleştirel ırk kuramcılarının da katıldıkları gibi, kişinin toplumsal bir hiyerarşi içindeki "nesnel" konumu ya da kişinin kişisel baskı deneyimi, politize olmak için kendi başına asla yeterli bir koşul değildir.

Ancak birisinin ikincil konumdaki yeri aslında eleştirel iç görü için *gerekli* bir koşul bile değildir; çünkü dayanışma (her hareketi bir arada tutan görüngüsel "zamk") iktidarın yalnızca "ilk elden" yaşantıları aracılığıyla değil, aynı zamanda "ikinci elden" yaşantıları aracılığıyla (yani *acı çekenler için empati kurulması* yoluyla) da meydana gelir. Eğer "görmeyi" öğrenmek dünyaya duyarlı hale gelmek anlamına geliyorsa, ahlaki olarak görmek de başkalarının çektiği *acıya* duyarlı hale gelmektir. Bu temel ve başlangıçtan beri var olan yeti olmadan, "'acı çekme' görüngüsü ahlaki

[12] Age., s. 9.

yargıya yönelik bir nesne olarak meydana gelmeyecekti."[13] Baskıyla ilgili hayal gücü geniş "duyu" ya da duygumuz genellikle başkalarının çektiği acıya duyarlı hale gelerek gelişir: Varlıklı bir bireyin (sözgelimi Frederich Engels gibi) devrimi savunarak "sınıf intiharı" gerçekleştirmesine ya da bir erkeğin kadınların eşitliğini savunmasına olanak tanıyan bilişsel ve hissi tanıma parıltısını ateşleyen de işte buydu. "Duygudaş" siyasi bilincin bu tür pek çok örneği mevcuttur.[14]

Empati her siyasi kimliğin oluşumunda elzem olmanın yanında, şiddete karşı da eleştirel bir *ahlaki* çekingenlik taşır. Çünkü başkalarına karşı empati kurma yetisi hiç şüphesiz dayanışmanın da etik davranışın da güvencesi olmamasına rağmen, empati siyasi çekişmenin doğasında bulunan tehlikelerin bir kısmından kaçınmamızı sağlar. Empatiyi insan yaşantısına erişimin bir biçimi olarak kasıtlı bir biçimde reddettiğimizde, aynı zamanda kendi siyasi yargılarımızın sonuçlarına ve felaketlerine de gözlerimizi kapatmış oluruz. Siyasal yaşamı yozlaştırmakla ve dünyada gereksiz acılara sebep olmakla kalmıyoruz, aynı zamanda amaçlarımızı (bu amaçlar ister "yücelik" olsun isterse de evrensel toplumsal eşitlik) gerçekleştirme yetimizi ortadan kaldırıyoruz. İkincisi, empati, praksis kuramımızda ön plana çıkarılmalıdır çünkü farklı hareketlerin herhangi bir şekilde *tek vücut olmaları* (postmodern prensin esas stratejik derdi) ancak herkesin birbirini dinlemesi yönündeki empati pratiğiyle ve her toplumsal harekete musallat olan kaçınılmaz çelişki ve önyargılarla başa çıkarak gerçekleşecektir. Empati gerçekten de postmodern prensin dayanışmasını hem *görüngüsel* hem de *siyasi olarak* akla yatkın kılan bir duygu olduğunu kanıtlıyor.

Santosh George'un gözlemlediği gibi, solun içinde hâlâ "fazlasıyla belirgin bir ırkçılık, cinsiyetçilik, hoşgörüsüzlük, dogmatiklik ve modası geçmiş düşünce ve davranış kalıpları bulunuyor. Görünürde varlığını sürdüren şey insanların, süre giden stratejik ve

---

[13] Vetlesen, *Perception, Empathy, and Judgment*, s. 158.

[14] Bakınız Sandra Lee Bartky, *"Sympathy and Solidarity" and Other Essays* ["Duygudaşlık ve Dayanışma" ve Diğer Yazılar], Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2002.

taktik örgütlenme için [gerekli olan] tutarlı ilişki ve sohbetleri oluşturma ve sürdürme konusundaki yetersizliğidir." George şöyle yazıyor:

> *Solun Amerika'daki görevi sadece siyasi ya da ekonomik değildir. Onun görevi ilk başta ve öncelikli olarak psikolojik ve toplumsal olmalıdır; yani o, pratikte ve kuramda ortak eylemin önündeki en sinsi engele (toplumun parçalanması ve atomlara ayrılması) karşı alternatifler önermeye başlamalıdır. Diğer sol hareketlerin deneyimlerinden anlaşılıyor ki, sol içinde bulunduğu toplumun bütün hastalıklarını kendi içerisinde sergiliyor. Amerika'daki sol en azından daha demokratik ve kapsayıcı olma ihtiyacını tanımasına karşın ... onun, toplumsal kenetlenmenin temelini yeniden oluşturması gerekir.*[15]

İçinde bulunduğumuz hareketler içinde toplumsal kenetlenmenin pratik bir temelini oluşturmak hepimize muazzam kişisel ve siyasi güçlükler çıkartır. Herhangi bir "tek vücut olma" sürecinde önemli olan, böyle bir sürecin içinde yer alan herkesin bir *bütün* olarak baskının ontolojik gerçekliğine ve acı çekmeye görüngüsel olarak "uyması" ve saygı göstermesidir.

Bu son nokta özellikle önemlidir. Empati, dünyadaki yaşam tarzımızın (*modus vivendi*) bir parçası olarak kabul edilmeli ve onaylanmalıdır. Aslında o, siyasi bir yönetim tarafından yönlendirilmemeli ve seferber edilmemelidir, bir ideolojiye tabi olmamalıdır. Yani empatimizin amacı *sadece* kendi sınıf, ırk, cinsiyet ya da toplumsal grubumuzdaki diğer bileşenleri gözetmekle sınırlandırılmamalıdır.[16] Empati acı çekmenin bütünlüğünü algılamak

---

15 Santosh George, "The Crisis of the American Left" [Amerikan Solunun Krizi], yayımlanmamış eser, 1992, s. 1, 4.

16 Bu sadece bir düşünce olmasına rağmen, Birinci Dünya Savaşı'nda sosyalistler arasındaki siyasi sadakatlerin ve hissi bağlılıkların ani değişiminin (örneğin işçi sınıfından milliyetçiliğin düşmanca biçimlerine), (Nietzsche'nin özgül tabiriyle) hıncın (*ressentiment*) eşlik ettiği "tek yanlı" bir şefkatin sosyalist praksisten askeri saldırganlığa rahatça dönüştürülebilmesinden kaynaklandığı ileri sürülebilir. Bu açıdan Hannah Arendt, Fransız Devrimi'yle ilgili yaptığı yorumlarda, şefkatin siyaset sahnesine sokulmasının neden olduğu tehlikeye dikkat çekerken önemli bir iş yapıyordu. Ancak Vetlesen'in, Arendt'in duyguların ahlaki yargıyla olan ilgisine

için kullanıldığında, ancak aşkın (transcendental) ve evrensel olana (yani ancak bir *inancın* gücüne) yaklaşır. Bizzat siyasi eylem gibi, empatinin de sınırı olmamalıdır. Bunun sebebi çekilen acının evrensel ahlaki anlama doğru içkin olarak "yönelmesidir". Yani çekilen acının anlamı onun *ilk olmasıdır*. Acı, ilk aşkın (transcendental) soruyu (*Neden?*) belirten ilk *işarettir*. Benim çektiğim acının anlamı, diğer bütün acı çeken varlıkları işin içine sokarak kendi benliğimi aşar. Benim çektiğim acının bütün *mecazi* anlamlardan önce gelen *ontolojik* bir anlamı vardır.

Bunu, Martin Luther King Jr.'nin "herhangi bir yerdeki adaletsizlik her yerdeki adalete bir tehdit oluşturur" şeklindeki o meşhur ifadesinin arkasında yatan teolojik ve etik anlam olarak ele alıyorum. Adaletsizlik ahlaki olarak sakıncalı değildir çünkü o "benim başıma gelebilir" (yani dünyanın uzak bir köşesindeki bir adaletsizlik diğer yerlere yayılabilir), ancak bunun bir nedeni de esaslı ve ontolojik bir düzeyde, ölümlü ve cisimleşmiş varlıklar olarak çektiğimiz acıda *tek olmamızdır*. Meksika'daki Zapatista hareketinin karizmatik sözcüsü ve gayri resmi şairi Komutan Yardımcısı Marcos, kamuoyuna yaptığı açıklamalardan birine eklediği "hoşgörü gösterilmeyen azınlık kılığına bürünen bir çoğunluk" başlıklı notta yazdığı şu satırlarla bu aşkın (transcendental) iç görüyü aydınlatıyor:

> *Marcos'un bir eşcinsel olup olmadığı konusundaki bütün o mesele [Meksika basınının yaymaya başladığı bir "suçlama"] hakkında: Marcos San Francisco'da eşcinseldir, Güney Afrika'da siyahtır, Avrupa'da Asyalıdır, San Isidro'da Chicano'dur, İspanya'da Anarşisttir, İsrail'de Filistinlidir, San Cristóbal sokaklarında bir Yerlidir ... Almanya'da Yahudidir, SEDNA'da [Savunma Bakanlığı] bir ombudsmandır, siyasi partilerde feministtir, Soğuk Savaş sonrası dönemde komünisttir,*

---

yönelik Kantçı şüpheciliğine yöneltti̇ği kapsamlı eleştiride gösterdiği gibi, siyasi ya da ahlaki eylemde empatiyi bastırmak ya da küçük düşürmek daha da tehlikelidir; bunu da Naziler ve ölüm kampları örneği çok güzel bir biçimde gösteriyor. Bakınız Vetlesen, *Perception, Empathy, and Judgment*, s. 85-125.

Cintalapa'da mahkumdur, Bosna'da barış taraftarıdır, Antlarda Mapuche'dir, CNTE'de [Ulusal Eğitim Emekçileri Konfederasyonu] öğretmendir, galerisi ya da portföyü olmayan bir sanatçıdır, Meksika'nın herhangi bir şehrinin herhangi bir mahallesinde herhangi bir Cumartesi gecesi bir ev kadınıdır, yirminci yüzyılın sonunda Meksika'da gerilladır, [Meksika İşçi Konfederasyonu'nda] bir grevcidir, feminist hareket içerisinde cinsiyetçidir, akşam 10'da metroda yalnız başına bir kadındır, Zócalo'daki planton'da [öğretmenlerin korsan radyo istasyonu ç.n.] emekli biridir, topraksız bir köylüdür, önemsiz haberler editörüdür, işsiz kalmış bir işçidir, hastası olmayan doktordur, isyankar bir öğrencidir, neoliberalizmin muhalifidir, ne kitabı ne okuyucusu olan bir yazardır ve elbette ki Meksika'nın Güneydoğu'sunda Zapatista'dır. Kısacası Marcos bir insandır, bu dünyadaki herhangi bir insan. Marcos hoşgörü gösterilmeyen, ezilen, direnen, hiddetlenen, "Yeter" diyen azınlıkların tamamıdır. Bütün azınlıklar o anda konuşmaya başlar ve çoğunluklar da o anda susarlar ve sineye çekerler. Hoşgörü gösterilmeyen bütün insanlar, çoğunluğu parçalanmış ve işe yaramaz bir konuma itecek olan bir söz, kendi sözlerini arıyorlar; iktidarı ve rahat vicdanları rahatsız eden ne varsa o Marcos'tur.[17]

Bu mektubun her yerinde dolaşan "Marcos" simgelerinin, ufak gözden geçirmelerle, aynı zamanda postmodern prensin siyasi ve *ahlaki* birliği için de bir simge olduğunu söyleyebiliriz. Tıpkı Walt Whitman'ın *Çimen Yaprakları* adlı eserinde okuyucuyu, şairi ve dünyanın acı ve neşesini birleştiren aşkın (transcendental) hümanizmi gibi, Marcos'un "şiiri" de bizi, küreselleşmeye yüreklerimizin bize verdiği güçlü "görüşle" karşılık vermeye itiyor: "Başımızı kaldırıp dünyaya bakıyoruz" ve insanın maruz kaldığı acı ve adaletsizliğin son derece değişik yüzünü

[17] Komutan Marcos, *Shadows of Tender Fury: The Letters and Communiqués of Subcommandante Marcos and the Zapatista Army of National Liberation* [Yumuşak Öfke İzleri: Komutan Yardımcısı Marcos'un Mektup ve Bildirileri ve Zapatista Ulusal Kurtuluş Ordusu], New York: Monthly Review Press, 1995, s. 214-215.

algılıyoruz.[18] Siyasi birliğe şekil verilmesi, çekilen bu acının karşılıklı olarak tanınmasıyla olur.

Feuerbach şöyle yazıyordu: "Yalnızca duyusal varlıklar birbirlerini etkilerler. Ben kendim için bir 'ben'im ve eş zamanlı olarak başkaları için bir 'sen'im. Ancak yalnızca duyusal bir varlık olarak böyleyimdir."[19] Feuerbach bu kesitlerde, Descartes'ın akılcılığıyla benzer bir biçimde bağlarını koparıp yalnızca düşünen varlıklar değil aynı zamanda ve hatta öncelikli olarak "gerçekten var olan varlıklar" olduğumuzu ileri süren Husserl ve Merleau-Ponty gibi varoluşçu görüngübilimcileri önceden haber veriyordu.[20] Marx, özümüzün duyusal bir öz olduğu konusunda Feuerbach'a katılıyordu ancak, duygu ve düşüncelerin *tarihsel olarak* inşa edildiğini (onların toplumdaki maddi çelişkilerden ileri geldiğini) ve dolayısıyla kendi dönüşümümüzün ve kendi başımızın çaresine bakmamızın ancak fiili tarihsel mücadele bakımından gerçekleştirilebileceğini ileri sürerek, gözle görülür ölçüde farklı sonuçlara ulaştı.

Marx şöyle yazıyordu: "Hissi olmak *acı çekmektir*. Dolayısıyla, nesnel ve hissi bir varlık olarak insan *acı çeken* bir varlıktır – ve çektiği acıyı hissettiği için *tutkulu* bir varlıktır. Tutku, enerjik bir biçimde amacına yönelmiş insanın esas gücüdür."[21] "Doğal bir cis-

---

[18] Whitman'ın özellikle "Oturmuş Dışarı Bakıyorum" adlı şiirini düşünüyorum, şiir şöyle başlıyor: "Oturmuş, dünyanın bütün ıstıraplarına bakıyorum, bütün baskı ve utanca, / Kendileriyle ilgili büyük acı çeken genç erkeklerin gizliden gizliye sarsıcı hıçkırıklarını duyuyorum, her şey olup bittikten sonra pişmanlık duyuyorlar, / Aşağı tabakaya baktığımda çocuklarının kötü davrandığı anneyi süzgün, ihmal edilmiş, bitkin ve umutsuz bir halde görüyorum." Şiir bu ruh haliyle, tanıklıkları taşıyarak devam ediyor ve şöyle sonlanıyor: "Bütün bunlar – oturup baktığım sonu olmayan bütün bu rezillik ve ıstırap, / Bak, dinle, hiç sesim çıkmıyor." *Leaves of Grass*, New York: Boni and Liverite, 1921, s. 234-235 (Walt Whitman, *Çimen Yaprakları*, çeviren: Memet Fuat, İstanbul: Adam Yayınları, Mayıs 2003). Aslında Marcos, bizi sesimizi yükseltmeye ve stratejik ortak eyleme girişmeye iterek, sadece Whitman'ın şiirinin sonunu değiştiriyor.

[19] Ludwig Feuerbach, *Principles of the Philosophy of the Future* [Geleceğin Felsefesinin İlkeleri], Indianapolis ve New York: Bobbs-Merrill, 1966, s. 52.

[20] Age., s. 52.

[21] Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts" [Ekonomik ve Felsefi El Yazmaları], *The Marx and Engels Reader* [Marx-Engels

mani, hissi, nesnel varlık olarak insan ... tıpkı hayvan ve bitkiler gibi acı çeken, koşullanmış ve sınırlı bir yaratıktır."[22] Marx'ın yazdığı gibi:

> *Her bir kişinin dünyayla kurduğu insani ilişkiler (görme, duyma, koku alma, tat alma, hissetme, düşünme, farkında olma, duyumsama, arzulama, eylemde bulunma, sevme), kısacası kendi bireysel varlığının bütün organları, kendi biçimleri içinde doğrudan toplumsal olan bu organlar gibi, nesneye yönelişlerinde ... o nesnenin ele geçirilmesidir, insani dünyanın ele geçirilmesidir; bunların yönelişleri insani dünyanın ortaya konmasıdır; o, insanın etkinliğidir ve insanın çektiği acıdır, çünkü insani olarak kavranan acı insanın içinde benliğin zevkine varılmasıdır.*[23]

Marx'a göre bedenlerimiz bizi *doğal* varlıklar haline getirir. Diğer yandan çekilen bu acının, "hayvan" doğasının ötesine geçmemiz bizi *tamamen insan yapar*. Doğa bizim kendi bedenimizdir, dolayısıyla doğa üzerindeki çabamız kendi özne ve nesne yanlarımızın uzlaşmasını sağlar. Marx'a göre "doğa" (ve o bu kategoriye diğer bütün hayvan varlıklarını da dahil ediyor) insan türleri içindeki bir *andır*.

Feuerbach ve Marx eleştirel felsefelerini inşa ederken gerçek ve duyusal varlıktan yola çıkmalarına rağmen ikisi de, *tek duyusal varlıklar olmadığımızın* önemi üzerine fikir yürütmeyi ihmal ettiler. Ancak, empatinin evrensel olana yaklaşması için acı çekmenin bütünlüğüne yönelmesi gerektiği konusunda ben haklıysam, o zaman diğer *herkesin* çektiği acıya, *bütün* acı çeken varlıklara tutarlı bir biçimde kulak vermek zorundayız.

Hümanizm, Acı ve Sevgi

Eğer ben acı çekiyorsam bunun tek sebebi benim acı çekebilen bir yaratık olmamdır – diğer bir deyişle, benim bir "ruha

---

Antolojisi], der. Robert C. Tucker, New York: W. W. Norton, 1978 içinde s. 116.

22 Age., s. 115.

23 Age., s. 87.

sahip olmam" ve hayvan olmamdır (Yunanca'da *anima* ya da "ruh"). Marx'ın dayanağındaki etik hata da (*duyusal varoluşu* dünyadaki *tek* bir varlık biçimine indirgemesi) buradan kaynaklanır.

Marx'ınki de dahil olmak üzere, hümanizmin daha önceki bütün tekrarlarında yaşanan sorun bunların yalnızca *insanın* çektiği acıyı "görmeleriydi." Yani bunların her biri insan öznesini, anlam ve değerin tek ve başlangıca dayanan temeli olarak kabul ediyorlar. Bu metafizik görüş en doğal haliyle İlkçağ'daki Yunanlıların düşüncesinde görülebilir. Ancak bugün anladığımız anlamıyla hümanizm ilk eksiksiz *felsefi* ifadesini Rönesans düşünürü Pico della Mirandola'nın düşüncesinde buldu. Pico, *Oratio de hominis dignitate* (İnsanın Saygınlığı Üzerine) adlı eserinde varlığın üç ontolojik çeşidini ortaya koydu: Tanrı üstü, insan ve hayvan. Görünüşte aradaki varlık ve "metafizik merkez" olmamıza rağmen hayvan doğamız bize gerekli değildir. Pico şunları söylüyor: "Hayvanlar doğdukları zaman, sahip olacakları şeyleri ... yanlarında getirirler; insan ise kendisini şekillendirir ve oluşturur. Büründüğümüz bu bukalemuna kim şaşırmaz?" Tanrının Adem'e söylediği gibi: "Özgür yargına uygun olarak ... sanatının önü hiçbir sınırla kapanmaz; ve *doğayı kendin için düzenleyeceksin*."[24] Bununla birlikte bu, bir öze sahip olmadığımız anlamına gelmez. Özümüz, akıl yürütme yetimizde yatmaktadır. Ve tanrısallık akla içkin olduğundan, akıl bizi doğrudan bir biçimde tanrısal olana yaklaştırır.[25]

---

[24] Pico della Mirandola, *On the Dignity of Man, On Being and the One, Heptaplus* [İnsanın Saygınlığı Üzerine, Varlık ve Teklik, Heptaplus], Indianapolis: Ind., Bobbs Merrill, 1965, s. 5.

[25] Pythagoras'tan alıntı yapan Pico, insan ruhunun tanrısal kısmının akıl olduğunu ileri sürerek sözlerine devam etti. O, bizi Tanrıya en yakın hale getiren şeydir. Pico Apollonculuk ile Dionysusçuluk arasındaki gerilimi, esas olarak *Akılla kendimizden geçtiğimiz* mistik bir diyalektik aracılığıyla çözüme kavuşturuyor. "Bu Sokratçı coşkunluklar... bizi etkisi altına alacaktır; ve bunlar bizi zihinlerimizin dışına öyle bir çıkaracaktır ki, zihnimizi ve benliklerimizi Tanrının içine yerleştirecektir. ... Daha sonra sanat perilerinin önderi Bacchus kendi gizemleri içinde, yani doğanın görünür işaretleri içinde, biz felsefe yaparken bize Tanrının görünmez şeylerini gösterecek ve ibadethane bolluğuyla bizi sarhoş edecek." Age., s. 13-14.

Pico'nun, çeşitli biçimlerde en azından eski Yahudi miti kadar gerilere giden üç parçalı ontolojisi on dokuzuncu ve yirminci yüzyılların "eleştirel" felsefesinin önemli bir kısmının sınırlarını belirledi. Onun ardından gelen hümanizm türlerinin tamamı Pico'yla bir noktada (yani insanın eşsiz ve üstün olduğu konusunda) hemfikirdi. Bunun sebebi "onun" ya Tanrının imgesinde oluşması (onun aklı tanrısal özü yansıtır), ya tek başına ahlaki özerkliğe sahip olması (Kant), ya tamamlanmamış bir proje ve evrensel bir "türsel varlık" olması (Marx) ya da tek başına bir "hiçlik", varoluşun özden önce geldiği bir varlık (Sartre) olmasıdır.

Feuerbach Tanrının, insanın gerçek özünün tersine çevrilmesi olduğunu, saf aklın soyut bir kavramı üzerinde kendimizi oluşturma yetimizin bir izdüşümü olduğunu ileri sürdü. Bu nedenle teoloji, ancak Tanrıyı maddi bir biçimde temellendirerek yeryüzüne indirilebilir. Ona göre, "yeni felsefe yalnızca insanın rasyonel varlık olduğunu; insanın aklın ölçüsü olduğunu ilan ediyor"[26]; "eski felsefe yalnızca rasyonel olanın hakiki ve gerçek olduğunu ilan ederken, yeni felsefe ... yalnızca insanın hakiki ve gerçek olduğunu, çünkü yalnızca insanın rasyonel olduğunu; insanın aklın ölçüsü olduğunu ilan ediyor."[27] Marx daha sonra Feuerbach'ın insan aklının "tanrısal" (yani kendi benliğinden ortaya çıkan, *sui generis*, özsel) doğasıyla ilgili ontolojisini alıp onu radikal bir biçimde dönüştürdü; ancak bunu, ontolojik anlamı kendi *aşkın* (transcendental) özünde (yani "sırf" hayvan doğasından *özerk* olmasında) yatan bir varlık olarak *Homo sapiens* ile ilgili hümanist kavramı yine de muhafaza ederek yaptı. Marx'a göre, üretimin mevcut güçleri ve koşulları *insan* doğamızı fark etmemizi imkansızlaştırıyor. Adeta hayvansal alışkanlıklara ve varlık şekillerine saplanıyoruz. Dolayısıyla bir dünya sosyalist devriminin anlamı, beden ve zihinlerimizi onların "hayvani" arzu ve niteliklerinden (biyolojik ihtiyaçlar) özgürleştirmek ve hayvani duygularımızı tamamen "insani" duygulara dönüştürmektir. "Ancak insan yalnızca doğal bir varlık değildir: O, *insani* bir doğal varlıktır. Yani o kendisi için bir varlıktır. Dolayısıyla türsel bir

---

[26] Feuerbach, *Philosophy of the Future*, s. 67.
[27] Age., s. 67.

varlıktır ve hem var olma hem de bilme edimlerinde kendisini tam anlamıyla doğrulamalı ve açığa vurmalıdır."[28]

Marx'ın "türsel varlığı" aslında Mary Midgely'nin "tür tekbenciliği (solipsism)" tabirinden (yeryüzünde yalnız olmadığımızı unutmamıza neden olan metafizik narsisist düzensizlik) farksızdır. Tam anlamıyla kainatsal oranlardan oluşan bu narsisizmde, evreni insani olmayan bütün sezgi ve bilinçlerden arındırırız. Marx insan türünü evrensel olan tek türsel varlık (yani varlığının kendisini aşmaya olanak tanıdığı tek varlık) olarak takdim etmesiyle tarih boyunca sınıflar arasında yaşanan diyalektik çelişki içinde "bilimsel" bir temel keşfettiğini iddia ederek Feuerbach'ın antropolojinin "rasyonel teolojisini" temellendirmesine karşı çıkarken, yine Marx, insanı kendisine ait bir "teolojinin" merkezine yerleştirdi. Marx'ı bu konuda eleştirmeden takip eden Gramsci'nin, karısı Giulia'ya yazdığı bir mektupta dediği gibi: "Tanrı, karşılıklı yardım için örgütlenmiş insanlar kümesini belirten bir metafordan başka bir şey değildir."[29]

Bu birçok açıdan hoş bir düşüncedir. Bu düşünce muhakkak ki, yalıtılmış ve kendi kendisini oluşturmuş bireye işaret eden liberal hümanist ontoloji karşısında bir gelişme belirtir. Ancak o aynı zamanda Gramsci gibi "Batılı" Marksistlerin bile, burjuva siyasal iktisadının temelinde yatan tekbenciliğin (solipsism) tuzağına nasıl düştüğünü gösterir. Marx Feuerbach'ın şu savını eleştirmeden kabul etti: "İnsanın özü yalnızca, insanın insanla olan topluluğu ve birliğinde içerilir; kendisi için insan, insandır; ve insan ile insan ... Tanrıdır."[30] Onu yaptığı kavramsallaştırmaya göre "türsel varlık", *tek* bir egemen öznenin ("insan") farklı benlikleri arasındaki bir konuşma içinde gerçekleştirilecekti. Feuerbach'ın "kendisi için insan, insandır" şeklindeki hümanist düşüncesini kabul ederek Marx, düşünce alanında *duyusal varoluşun ve yaşantıların, yeryüzünde acı çeken başka milyarlarca*

---

[28] Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts", s. 116.

[29] Antonio Gramsci, Giulia Schucht'a 7 Aralık 1931'de yazdığı mektup, aktaran Dante Germino, *Antonio Gramsci: Architect of a New Politics* [Antonio Gramsci: Yeni Bir Siyasetin Mimarı], Baton Rouge, La.: Louisiana State University Press, 1990, s. 215.

[30] Feuerbach, *Philosophy of the Future*, s. 71.

dünyada-varlığın (being-in-the-world) yok olmasını sağladı. Marx'ın kabul edemediği şey, Darwinizmin sırf biyolojik sonuçlarından ziyade *ontolojik* sonuçlarıydı. Darwin'e göre, biyolojik ve evrimsel olarak düşünürsek, *Homo sapiens* diğer hayvan türlerinden *nitelik olarak* farklı değildir. Bununla birlikte bu biyolojik süreklilik savının elinden Yahudi-Hıristiyan ontoteolojisini yalanlamaktan başka bir şey gelmez. Darwin'in *İnsanın Soyu* adlı eserinin devrimci tarihsel önemi de burada, onun insanı tanrısal varlıktan sistematik ve ampirik temellere dayanarak koparmasında yatmaktadır. Darwin muhtemelen bunun farkında olmamasına rağmen, Pythagoras'ın binlerce yıl önce düşündüğü şeyi (yani "dış görünüşteki farklılıkların ötesinde hepimizin aynı soydan" olduğunu, insanların ve hayvanların *ontolojik olarak* ya da öz olarak benzer olduğunu) özünde onaylıyordu. Ancak Marx, Darwin'in diğer doğal varlıklarla, diğer dünyada-varlıklarla (being-in-the-world) uyumlu ve diyalektik bir dans içinde geliştiğimiz şeklindeki kavrayışını yanlış konumlandırdı.

Eğer Marx (ve Darwin'in o zamanki ve o zamandan bu yana var olan pek çok diğer yorumcusu) Darwin'in kuramının gerçek anlamını yanlış anladıysa, o aynı zamanda Feuerbach'ın *sevgi* kuramını açıklığa kavuşturarak Feuerbach'ın "tek yanlı" hümanizmini nasıl düzeltebileceğini de göremedi. Feuerbach *Geleceğin Felsefesi*'nde şöyle yazıyordu: "Bir varlık nesnesi olarak varlık (ve yalnızca bu varlık varlıktır ve varlık ismine layıktır) duyuların, hislerin ve sevginin varlığıdır. Dolayısıyla varlık algının, hislerin ve sevginin bir sırrıdır."[31] Sevgi dünyaya bağlılığımızı sağlayan şeydir, ama bunun da ötesinde, o bize ilk olarak "dünyayı" ya da "varlığı" *sağlar*. "Sevgi tutkudur ve yalnızca tutku varoluşun ayırt edici özelliğidir. *Yalnızca bir tutku ... nesnesi olan o var olur*." Ve birbirimizi severek, yani "insan" olarak, gerçekten kim isek o oluruz, bu da her nesnenin *kendimiz için* bir sevgi nesnesi olduğu bir varlıktır. Severek tanrısallığa yaklaşırız. "'Bu' ('bu kişi' ya da 'bu nesnede', yani tikel olanda olduğu gibi) yalnızca hislerde ve sevgide mutlak değere sahiptir ve sonsuz olan sonludur. Sevginin sonsuz derinliği, tanrısallığı ve hakikati bunda tek başı-

[31] Age.

na ve yalnızca bunda oluşur. Tanrı yalnızca sevgide ... hakikat ve gerçekliktir. Bizzat Hıristiyan Tanrısı yalnızca, insan sevgisinin bir soyutlaması ve imgesidir."[32] Yalnızca, Feuerbach'ın "ben" ve "senden" oluşan öznelerarası ve *insani* alanın farkına varılmasını kastettiği *sevgi* yoluyla gerçek potansiyelimizin farkına varabiliriz.

Bununla birlikte Marx, Feuerbach'ın sevginin görüngübilimi ve onun insan pratiğiyle ilgisi üzerine yaptığı yorumları dikkate almadı. Bunun sonucunda sosyalist kuram, diğer bütün hayvan varlıklarıyla ortak bir biçimde *acı* çektiğimizin ve *eş bulma dürtüsüne* (*eros*) sahip olduğumuzun önemini hesaba katmadı. Marx da Nietzsche (başkalarının yakınlığı ve sıcaklığı için hayvan içgüdüsünü açıkça küçümseyerek yazıyordu – aptal "sürü", yuvadaki aşağılık fareler vb.) gibi görünüşe göre zaman zaman erosu kötüledi. O şöyle yazıyordu: "Vahşiler ve hayvanlar en azından avlanma, başıboş dolanma, eş bulma ihtiyacı gibi ihtiyaçlara sahiptir." "Daha oluşma aşamasında olan ve hiç olgunlaşmamış insan varlığından (*çocuk*) bir işçi meydana getirmek amacıyla makine ve emek basitleştirilir."[33] İnsan kültürü, "ilkel" eş bulma duygusundan, bizzat "insanı", "bir bütün olarak" insanı kendi nihai amacı olarak ele alacak olan tamamen "insani" duygular bütününe (diyalektik çelişki yoluyla) evrilene kadar doğal aşamalardan geçer.

Bu hatanın başlıca sonucu, bir sonraki yüzyılın ortak eylem ve toplumsal kuram yörüngesini çarpıtmak oldu. Eğer Marx ampirik bilime yönelik felsefeyi reddetmeseydi, kendi yüzyılındaki birçok farklı toplumsal hareket (sosyalizm, köleliğin kaldırılması hareketi, feminizm ve hayvan hakları hareketi) arasında bir birleşme olasılığı olduğunu algılayabilirdi. Zira , on dokuzuncu yüzyılın sonuna gelindiğinde, Charlotte Perkins Gilman gibi feministler ve Henry Salt gibi radikaller birçok farklı direniş biçiminin bir sentezini kuramlaştırmaya ve bunun pratiğini yapmaya başlamışlardı. Ne yazık ki Marx ve diğerleri bu çabalarda hemencecik

---

32 Age.

33 Karl Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts", s. 95.

yalnızca yanlış yola girmiş, ütopik, "burjuva" reform uğraşları gördüler.[34]

Aslında filozoflar ve eylemciler yalnızca son çeyrek yüzyılda, çevreci hareketlerin, hayvan hakları hareketlerinin ve feminist hareketlerin ortaya çıkışıyla, eleştirel geleneğe zarar vermiş olan ontolojik ve dolayısıyla *ahlaki* hatalar yığınını ortadan kaldırma yönünde en azından gelişme göstermeye başladı. Toplumsal eleştirmenler insan öznesini merkezden uzaklaştırarak ve "türcülük" ile diğer tahakküm ideolojileri arasındaki gizli işbirliğini ifşa ederek binlerce yıllık ataerkil ontoteolojik çerçeveyi (en azından *düşünce* alanında) aşındırmaya başladılar. Örneğin eleştirmenler Holocaust'un ve diğer modern zulüm felaketlerinin nasıl maddi olarak, gelişigüzel bir biçimde ve hatta teknolojik olarak insan tahakkümüne ve diğer hayvanların öldürülmesine dayanarak şekillendirildiğini ampirik bir biçimde gösterdiler.[35] Bu arada vejetaryen çevreci feministler *yeni* bir *kuramsal sentezin* oluşumuna doğru büyük ilerlemeler kat ettiler; bu sentez, hem eleştirinin bütüne dair yeni bir görüşe dayandırılması hem de yol gösterici pratik için mutlak bir etik çerçeve sunulması gibi ikili bir amaca hizmet ediyordu. Örneğin Carol Adams ırkçılık ve cinsiyetçilik ontolojilerinin, erkekleri kadınlar ve hayvanlardan ziyade

---

[34] Marx ve Engels'in "Manifesto'da alaya aldıkları gibi: "Burjuvazinin bir kısmı burjuva toplumunun aralıksız varlığını güvence altına almak için toplumsal hoşnutsuzlukları gidermek ister. ... Bu kesimin içinde iktisatçılar, hayırseverler, insanlıkçılar, işçi sınıfının toplumsal vaziyetini iyileştirenler, hayır işi örgütleyenler, hayvanlara eziyet edilmesini önlemek için kurulan derneklerin üyeleri, ılımlı olma fanatikleri, akla hayale gelebilecek her türden sinsi reformcular yer alır." Marx and Engels, "The Manifesto of the Communist Party" [Komünist Parti Manifestosu], *The Marx and Engels Reader*, der. Tucker içinde s. 496.

[35] Örneğin Naziler soykırım teknolojilerinin ve ırksal kinayelerinin çoğunu hayvan tarımı ("hayvanların üremesini sağlama") pratiklerine ve hayvanların Chicago ağıllarında başlatılan endüstriyel bir biçimde topluca öldürülmesine borçluydular. Bakınız William Patterson, *Eternal Treblinka: Our Treatment of Animals and the Holocaust* [Sonsuz Treblinka: Hayvanlara Yaptığımız Muamele ve Holocaust], New York: Lantern Books, 2002. [Treblinka, Auschwitz'den sonra en çok Yahudi'nin öldürüldüğü toplama kampıdır ç.n.]

tanrıya daha yakın gösteren "hayvani bir teolojiyle" nasıl birleştiğini ve tarihsel olarak nasıl bu teolojiden ileri geldiğini gösterdi.[36] Aynı sıralarda Josephine Donovan, hayvanların çektiği acıyı gözetmeye dayalı feminist bir özen gösterme etiği geliştirmek amacıyla Max Scheler'in duygudaşlık görüngübilimine yüzünü çevirdi.[37]

Bu feminist eleştirmenlerin gösterdiği gibi ırkçılık, ataerkillik ve diğer toplumsal tahakküm sistemlerinin ortak noktası *hayvanların* aşağılanmasına (kendi hayvansal niteliklerimizden vazgeçilmesine) dayalı ideolojik bir metafiziktir (ya da Foucault'nun tabiriyle *episteme*). Marksist söylemde çoğu şey, üretim toplumsallaştığı anda doğa ile kültürün "uzlaşmasından" oluşur. Ancak gerçek uzlaşma, doğayı insan olarak kendi "bedenimize" araçsal bir biçimde indirgeyen Marx'ın felsefesinde bulunamaz. Uzlaşma ancak doğal dünyanın *yeniden çekici hale getirilmesinde* (dünyayı paylaştığımız ve yaşam dünyaları bizimkiyle örtüşen insan olmayan varlıkların zengin yaşantılarının, yaşam dünyalarının ve kültürlerinin keşfedilmesi) bulunabilir. Yalnızca diğer hayvanlarla ilişkilerimizi bu şekilde dönüştürerek *insani* toplumsal ilişkilerde radikal bir dönüşümü gerçekleştirmeyi umabiliriz.[38]

---

36 Carol Adams, "On Beastly Theology" [Hayvani Teoloji Üzerine], *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals* [Hayvan Haklarının Ötesinde: Hayvanlara Yapılan Muameleye Yönelik Feminist Bir Özen Gösterme Etiği], der. Josephine Donovan ve Carol J. Adams, New York: Continuum, 1996 içinde. Aynı zamanda bakınız Carol J. Adams, *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory* [Etin Cinsel Siyaseti: Feminist-Vejetaryen Bir Eleştirel Kuram], New York: Continuum, 1990.

37 Josephine Donovan, "Attention to Suffering: Sympathy as a Basis for Ethical Treatment of Animals" [Acıya Özen Gösterme: Hayvanlara Yapılacak Etik Bir Muamelenin Temeli Olarak Duygudaşlık], *Beyond Animal Rights* içinde, s. 147-169.

38 Marx'ın hayvanlar ve doğayla ilgili kavramsallaştırmasının sınırlarıyla ilgili parlak bir eleştiri için bakınız Ted Benton, "Humanism=Specieism: Marx on Humans and Animals" [Hümanizm=Türcülük: İnsanlar ve Hayvanlar Hakkında Marx], *Radical Philosophy* 50 (1988): 4-18; aynı zamanda Ted Benton, *Natural Relations: Ecology, Animal Rights and Social Justice* [Doğal İlişkiler: Ekoloji, Hayvan Hakları ve Toplumsal Adalet], Londra: Verso, 1993. Kıta Avrupası filozofları son zamanlarda insan-insan

Yeni Gnosis

Metahümanizm Batı kültürünün merkezindeki ontolojik kategori hatasını (yani diğer öznelerin, diğer dünyada-varlık (being-in-the-world) biçimlerinin şey konumuna indirgenmesi) alt etme girişimini simgeler. Diğer türsel varlıkları sistematik bir biçimde yok sayan, insan olmayan dünyada-varlığın (being-in-the-world) "yoğunluğunu" *engelleyen* ve araçsal aklın tasarımlarını gerçekleştirmek amacıyla hayvanlardan oluşan öteki dünyanın nüfusunu azaltan bu kategori hatasını alt etmeden, şiddet ve zorlama içermeyen kurum ve normlara dayalı nitelik olarak yeni bir *insan* toplumunu tasavvur edemeyiz.

Modernliğin ayırt edici özelliklerinden birisi rasyonelleştirmedir (yaşam dünyasının gittikçe artan bir biçimde sayılarla ölçülebilen işlem ve yöntemlere indirgenmesi). Ancak Aydınlanma doğayı gizeminden arındırırken insan olmayanların biçimini bozdu. Bu daha sonra bizim de biçimimizin bozulmasına, aynı zamanda "büyümüzün bozulmasına" yol açtı; zira teknolojik yenilik ve bilimsel devrim "yalnızca" diğer hayvanları değil insanları da denetim altına almanın daha etkili yollarını ortaya çıkarıyordu.[39] Dolayısıyla metahümanizm gerçek Varlığın açığa çıkarılmasıdır, duyusal algılarımızın eğitilmesidir. Bu açığa çıkarmaya sadece akıl yoluyla değil aynı zamanda hisler yoluyla da, sadece ampirik bilim aracılığıyla değil aynı zamanda "mit" aracılığıyla da erişebiliriz. Yani o, bize ampirik amaçlarımızı "sağlayan" normatif bir etiktir, *aşkın* (transcendental) bir inanç ve sevgiye *içkin olma* yoluyla gerçekleştirilen bir sıçrayıştır. Hurafelere geri dönülmesinden bahsetmiyorum; öteden beri kutsal olanın içindeki, yani çok

---

olmayan hayvan birlikteliğinin (*Mitsein*) görüngübilimini ya da öznelerarasılığı keşfetmeye başladılar. Bakınız Peter H. Steeves'in çığır açıcı antolojisi *Animal Others: On Ethics, Ontology, and Animal Life* [Hayvan Olarak Ötekiler: Etik, Ontoloji ve Hayvan Yaşamı Üzerine], Albany, N. Y.: SUNY Press, 1999.

[39] Theodor Adorno and Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, New York: Continuum, 1993 (Theodor Adorno ve Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*, çeviren: Oğuz Özügül, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1. Cilt 1995, 2. Cilt 1996).

sayıda indirgenemez ve niteliksel dünyada-varlığın (being-in-the-world) içindeki gerçek olanın (doğaya ve kendimize büyük bir şiddet uygulamadan asla homojenleştirilemeyen ya da anlamdan yoksun bırakılamayanın) geri getirilmesinden söz ediyorum.

Norman O. Brown *Love's Body* adlı eserinde "gnosise" geri dönülmesi (yani bilmenin sezgisel ve mistik bir tarzına; doğa ile dilin, insan ile kainatın birleşmesine geri dönüş) çağrısında bulundu. Ancak metahümanizm varlığımızı dilden ziyade hayvan bedenimize dayandırdığı ölçüde, *gnosisin* ve ilk zamanlarındaki Hıristiyan mistiğin tinselliğinin tersine çevrilmesi olarak anlaşılmalıdır. Metahümanizm bu anlamıyla, *hayvanın içindeki tanrısal olanı* yeniden keşfetmek amacıyla tanrısal olanı insandan arındırmaya girişir. Bu *yeni* gnosiste aşkınlıktan (transcendence) ya da içkin olma *bilinciyle* aşkınlıktan ziyade, bir içkinlik dininin başlangıç aşamasındaki biçimi mevcuttur. Metahümanizmin gnosisi, gayri insani yaşantının dilinin (bizzat bedenin çektiği acıların ve duyduğu hazların bütün anlamın zemini haline geldiği dil) önünü açar, bu dili *açığa çıkarır*. Onun belirişi, İbrahimi dinlerin insan ruhu kavramının tersine çevrilmesini simgeler ve bize eski ruh görüşünü "zihin" olarak değil *anima* ya da "tin" olarak geri verir: Burada indirgenemez derecede çok sayıda canlı dünyada-varlık (being-in-the-world) olarak anlaşılan "ruhun" açıklanması, bütün "türsel varlıkların" baskı ve tahakküme karşı yaptıkları savunmanın temeli haline geliyor. Bütün metahümanist pratik biçimlerine anlam veren şey *sevgidir*, *bu* dünyada acı çekenlere karşı gösterilen sevgidir. Cisimleşmiş, duyusal varlığın sevgisi görünürde farklı olan hareket ve hedefleri bir araya getirir; örneğin üretim araçlarını demokratikleştirmeye çalışanlarla, hayvanları kafeslerinden ve mezbahalardan kurtaracak olanları ya da kendilerini erkek bakışının tiranlığından kurtaracak olanları uyum içine sokar. Bu tür bir cisimleşmiş etik, Toni Morrison'un *Sevilen* adlı kitabında, özgürleşmiş bir köle ailesinin kadın aile reisi Baby Suggs'ın ormanda tarla yapmak için açılmış bir alanda ailesine hitap ettiği şu can alıcı sahnede dile getiriliyor:

> *Şöyle konuşuyordu: "Bedenimiz burada, bu yerde; ağlıyor ve gülüyoruz; çimlerde çıplak ayakla dans ediyoruz. Bunu sevin.*

Bunu gerçekten sevin. Orada bedeninizi sevmiyorlar. Onu hor görüyorlar. ... Ah sevgili insanlar, ellerinizi de sevmiyorlar. Ellerinizi sevin! Onları sevin. Onları havaya kaldırıp öpün. Onlarla başkalarına dokunun, onları birbirine çarpın, onlarla yüzünüzü okşayın, zira onlar bunu da sevmezler. Sen seveceksin! Ve onlar ağzınızı da sevmezler. ... Evet, ağzınızı sevmezler. Siz seveceksiniz. Burada bahsettiğim şey bedendir. Bedene sevgi gösterilmesi gerekir. Ayakların istirahat etmesi ve dans etmesi gerekir; sırtın dayanağa ihtiyacı vardır; omuzlar kollara ihtiyaç duyar, güçlü kollardan bahsediyorum. ... Öyleyse boynunu sev; ona elini uzat, onu ihya et, onu okşa ve yukarı kaldır. Ve iç organlarınız az kalsın domuzları besleyecekti, onları seveceksiniz. Koyu, koyu karaciğeriniz – onu sevin, onu sevin, ve yürek atışınız ve atan yüreğiniz, onu da sevin. Şimdi beni dinleyin ve yüreğinizi henüz temiz hava almamış akciğerlerden daha fazla; hayat aşığı rahminizden ve hayat veren organlarınızdan daha fazla sevin. Çünkü ödül budur." Başka bir şey söylemedi, ayağa kalktı ve kalçasını kıvırarak dans etti, geri kalanını yüreği söyleyecekti.[40]

Morrison bu kesitte özgürlüğü büyük bir başarıyla ontolojikleştiriyor. Özgürlüğü bedene ve yüreğe yerleştirerek, yalnızca ahlaki özerkliğin ya da aklın değil aynı zamanda duyusal cisimleşmenin basit hazlarının ve sevginin de özgürlüğü meydana getirdiğini ima ediyor. Özgürleşmiş benliğin "mülkiyetinden" bahsetmek, kölelikte olduğu gibi ekonomik mülkiyet anlamına değil, dünyaya "sahip olmanın" görüngüsel, cisimleşmiş manasında mülkiyet anlamına gelir. Başkalarından ayrı ya da yalnız olarak insan özgürlüğü olmaz; özgür insan, başkaları tarafından "bütünüyle sevilen" bir hayvan kadar toplumsal bir hayvan değildir. Dolayısıyla *özgürlük* kelimesinin anlamı "sevilme" durumundan başka bir şey değildir. Sanskritçe'de *özgürlük* gerçekten de *sevilen* kelimesinden, birisinin sevdiği kişiler arasında yer alma durumundan türemiştir. Morrison'un romanında tasvir ettiği kölelikten kaçış, özgürlüğe *sevgi* olarak (benliğin sevilmesini –duyusal

---

[40] Toni Morrison, *Beloved* [Sevilen], New York: Random House, 1987, s. 88-89.

varoluş– mümkün kılan bir toplulukta dünyanın "bu şeylerine", cisimleşmiş varlığa ateşli bir bağlılık) kaçıştan başka bir şey değildir. *Her* özgürleştirici mücadelenin, her toplumsal hareketin, kurtuluş adına girişilen her bilinçli eylemin arkasında nihai olarak cisimleşmiş, duyusal varlığın *sevgisi*, "sırf hayvansal olan" şefkate dayalı sevgi, arkadaşlık, cinsel olarak kendinden geçme, hayatta olmanın zevki yatmaktadır.

Ancak *Mitsein*'ın (ya da başkalarıyla beraber olmanın) dayandığı durum insan ile insan arasındaki ilişkilerle sınırlı değildir; o, insan ile insan olmayan ve insan olmayan ile insan olmayan arasındaki bütün ilişkilere nüfuz eder. Bilişsel etoloji, karşılaştırmalı psikoloji, biyoloji, nöroloji ve diğer bir sürü bilimsel alanda yapılan son araştırmalar hayvanlar üzerindeki insan tahakkümünü eleştirenlerin yüzyıllardır söylediği şeyleri (diğer hayvanların duygusal, genetik ya da psikolojik yapı açısından bizden nitelik olarak farklı olmadıklarını) doğruladı. İnsan yeryüzünde konuşma, kültür aktarma, alet kullanma, düşünme ya da mutluluk, sevgi ya da travma yaşama yetisine sahip tek varlık değildir. Bu yeni araştırmanın (şurası belirtilmeli ki, yalnızca ekolojik hareket ve hayvan hakları hareketi dolayısıyla ortaya çıkan ve ardından yalnızca hayvanların çektiği acıya ve dünyada-varlık biçimlerine gerçekleştirilen şiddetli bir "uyumdan" ileri gelen bir araştırma) felsefi, siyasi ve ahlaki sonuçları insanı gerçekten hayrete düşürüyor. Bu sonuçlar eğer ciddi bir biçimde ele alınırsa, mevcut ekonomik üretim, kültür ve bilim biçimlerinin çoğunu altüst etmenin yanında, kendimizi *ontolojik olarak* tasavvur etmemiz konusunda çok ciddi bir değişimi gerektirecektir.

Metahümanizm, "yeni" bir hümanist din ya da daha ziyade bir din ötesi (*meta*-religion), bir *eko-ontoloji* olarak, tam anlamıyla *de anima*nın yaşantısının görüngübilimine kök salmalıdır. Praksis ancak bu şekilde, insan ile insan olmayan, içkin olan (immament) ile aşkın olan (transcendent) arasında (daima eksik ve tamamlanmamış olsa da) gerçek bir uzlaşmaya girişebilir. Böyle bir praksisi, yeniden çekici hale getirme doğrultusundaki bir "şarkıyla" (aynı zamanda dinlemeyi de içeren, hayvan dünya-

da-varlıkları açığa çıkaran bir şarkı) karşılaştırabiliriz.[41] Kabalist düşüncede gerçek mistik, kainatın koro başıdır ve onun söylediği şarkı benliğin ve ötekinin gittikçe daha geniş bir birliğini kucaklar:

> *Kendi ruhunun şarkısını söyleyen, ruhunda her şeyi keşfeden (tinsel gerçekleşmeyi dile getiren) biri vardır.*
>
> *Halkının şarkısını söyleyen biri vardır. Ruhunun (yeterince yayılmacı değildir ama durgun da değildir) özel alanından ortaya çıkan bu kişi, bütün İsrail kavmine yumuşak bir sevgiyle bağlanarak zorlu yükseklikleri aşmaya girişir. …*
>
> *Daha sonra insanlığın şarkısını söyleyen ve ruhu, [ulusun ve halkın] sınırını aşana kadar genişleyen biri vardır. Onun ruhu, insan ırkının ve insan biçiminin ihtişamı içinde, insanlığın amacının peşinden gidip bunun yerine getirilmesini tasavvur ederek yayılır. O yaşamın bu hareketliliğinden en derin düşüncelerini, arayışını, çabasını ve bakışını ortaya serer.*
>
> *Daha sonra ise, tüm var olanlarla, tüm yaratıklarla, tüm dünyalarla birleşecek şekilde daha kapsamlı bir biçimde genişleyerek onların hepsiyle beraber bir şarkı söyleyen biri vardır.*
>
> *Bir arada yankılanarak, uyum içinde harmanlanarak, hayatın enerjisini, kutsal neşenin sesini yayarak, bütün bu şarkılarla (ruhun şarkısı, ulusun şarkısı, insanlığın şarkısı, kainatın şarkısı) uyum içinde yükselen biri vardır.*[42]

---

[41] Metahümanizm dört dörtlük bir harekete evrilirse "ikinci" bir Reform'un (ya da "ikinci" bir İslam'ın) kültürel gücüne sahip olabilir. Bir an için Gramsci'nin sosyalizmden bir "kilise" olarak ve devrimcilerden de "rahipler" olarak bahsetmesini ele alırsak: Postmodern prens kendisini metahümanist dua kitapları, ilahi kitapları ve ayin korolarıyla dolu metahümanist "kiliseler" aracılığıyla açığa çıkarma ihtiyacını keşfedebilir. Mevcut toplumsal hareket pratiği ad hoc, kısa ömürlü, geçici ve gittikçe artan bir biçimde oyunsu ve liberterdir. Taban düzeyinde (topluluk için buluşma yerleri, bir "cemaatin" bir araya gelmesi için bir ibadet yeri) anlamlı bir tinsel ve siyasi varlık oluşturmak, hareketin sürekliliğini sağlamanın bir yolu ve eski radikal sendika kurumlarının (ancak bu defa "korporatist" değil evrenselci bir vurguyla) bir benzeri olacaktı.

[42] Daniel C. Matt, *The Essential Kabbalah* [Esas Kabala], Edison, N. J.: Castle Books, 1997, s. 154.

En nihayetinde, rasyonel bir Tanrı imgesinde oluştuğumuz için değil, Varlığın kendisini bildiği (kendisine dokunduğu) ve kendi "şarkısını" duyduğu o anda "Tanrı" var olduğu için tanrısalız. *Metainsan* alanı, duygu ve düşünce yoluyla (yani pek çok duyusal yaşantı ve bilince gösterilen empatiye dayalı uyum ve bunlar hakkındaki düşünce) kendisini ve başkalarını "tanımaya" başladığından, Dünya Tininin hareketi olarak değil "beden tininin" hareketi olarak açığa çıkar. Aşkınlığın ontoteolojik hikayesinin yerine içkinliğin bu onto-şiirsel hikayesini ve doğanın yeniden çekici hale getirilmesini koyarak, kendimizi *hayvan olan ötekinin* içindeki tanrısal olana açacaktık. Gabriel Marcel şöyle yazıyordu: "Birisinin varlığı gerçekten kendisini hissettirdiğinde o benim içsel varlığımı canlandırabilir; beni kendi gözlerim önüne serer."[43] Ancak hayvan *varlığıyla* ilgilenerek kendi içimizde sağlıklı bir kendini sevme (dönüş*ebileceğimiz* varlık türüne olan sevgi) biçimi uyandırabiliriz. Diğer duyarlı dünyada-varlıkların (beings-in-the-world) zihin ve bedenlerine karşı kesintisiz ve tarifi imkansız bir vahşet ve şiddet uygulayarak dönüştüğümüz canavarların icabına bakmadan, kim ve ne olduğumuz konusunda yeni bir anlatı inşa etmeye başlayamayız. Bu açıdan doğanın yeniden çekici hale getirilmesi, kendimizin yeniden çekici hale getirilmesine (yani diğer acı çeken varlıklar üzerindeki tahakkümden vazgeçtiğimiz anda kendimizin sevgiye layık olduğunun açığa çıkarılmasına) yol açar.

Eros İçin Verilen Mücadele

Postmodern prens metahümanizm sayesinde, temelinin yalnızca tarihsel ya da "maddi" olmadığını (örneğin kapitalizmin yapısındaki çelişkilerin duygu belirtici bir biçimde gösterilmesi) aynı zamanda ontolojik olduğunu açığa çıkardı. Yani onun temeli, *bütün* canlı organizmaların özgürlük ve sevgiye

---

[43] Gabriel Marcel, *The Mystery of Being: I. Reflection and Mystery* [Varlığın Gizemi: I. Cilt, Düşünce ve Gizem], Chicago: Henry Regnery Co., 1960, s. 252.

yönelik nihai amacında yatar. Postmodern prens varoluşsal ve ontolojik olarak, dünyada-varlığın (being-in-the-world) varlığın eksiksizliğine yönelik bilinçsiz çabasının (özerklik ile dayanışma, benlik ile öteki arasındaki daimi etik diyalektik içinde beliren bir çaba) görüngüsel biçimidir. Nietzsche'nin natüralist ontolojisinde hatalı bir biçimde "güç istenci" (will to power) olarak saptanan, ancak gerçekte *eros*tan başka bir şey olmayan bu dürtünün engellenmesi bütün yabancılaşma ve acıların kaynağıdır. Bir postmodern prensin nihai tinsel ya da "dini" amacı bu *erosu*, (yaşam ilkesini) *thanatos*a (ölüm içgüdüsüne) kök salmış her toplumsal biçimsizleştirmeye karşı savunmaktır. (Mevcut toplumsal hareketler *erosun*, *yaşam istencinin* farklı ve kısmi tezahürlerinden başka ne içindir ki?) Sosyalistlerin kapitalizmi alt etmek için mücadele etmeleri ya da kadınların erkeklerin ayrıcalıklarına ve gücüne meydan okumaya başlamaları varlığın (ancak "varlık" Mutlak varlık olarak değil, *bu* dünyada-varlık, *bu* acı çeken hayvan olarak anlaşılır) savunusunda yer alır. Ancak metahümanizm *yalnızca* duyusal varlığın mükemmelliğinin tasdik edilmesi değildir. O, yaşam dünyasını savunmak için kuvvetli bir etik ve tutkulu bir *siyasettir*. "Bugün yaşam için verilen mücadele, Eros için verilen mücadele *politik* mücadeledir."[44]

---

[44] Herbert Marcuse, "Political Preface" [Siyasi Önsöz], *Eros and Civilization*, Boston: Beacon Press, 1966, s. xxv (Herbert Marcuse, *Eros ve Uygarlık*, çeviren: Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1995).

SONSÖZ

Antonio Gramsci hapishanede birçok şeyden acı çekmesine rağmen, bilhassa İtalya'da solun pahalıya mal olan hataları üzerine sürekli kafa yorması ona çok ciddi bir biçimde acı çektirmiş olmalı. Özellikle sosyalistler ile komünistler arasındaki Livorno Ayrılığı'na dövünmekten başka bir şey gelmiyordu elinden; bu ayrılık, İtalyan işçi sınıfını "dağılmış, yalıtılmış, sınıf birliğine dair herhangi bir bilinçten yoksun bir bireyler yığını" konumuna etkili bir biçimde yeniden itti.[1] 1920'lerin sonu ile 1930'ların başında, Mussolini'nin gerici güçleri hakimiyetini pekiştirdiğinde, geri püskürtüldüğünde ve ardından eskisinden daha güçlü bir biçimde geri döndüğünde, başka yerlerde olduğu gibi İtalya'daki sosyalist kuram ve pratik de Stalin'in Kominterni'nin paranoyak, otoriter ve bürokratik tarzı tarafından tahrif edildi. İhtiyaç ve arzularını yoğunlaşmış bir biçimde ifade etmelerini sağlayabilecek etkin bir önderlikten yoksun olan İtalyan işçi sınıfı, en sonunda sermaye tarafından ezildi ya da faşist devletle bütünleşti. İtalya, İspanya, Almanya ve Japonya'da (solun kendi başına özerk hareketler örgütleyemediği ya da "sömürge fakiri" olanların militarist milliyetçiliğinin yükselişine kararlı bir biçimde karşılık veremediği yerler) aşırı sağ zafer kazandı. Bunun ardından ortaya çıkan küresel felaket milyonlarca canı yok etti ve modern sömürgeci dünya sisteminin belini kırdı.

Gramsci'nin zamanında olduğu gibi günümüzde de, en gerici unsurlar teşvik ediliyor ve harekete geçiyorken, kendi hareketlerimiz dağılmış, yalıtılmış ve endişe verici bir biçimde umutsuz durumdadır. Yine de Gramsci gibi sosyalistlerin 1930'larda karşılaştığı tehlikeler, bugün bizim karşılaştıklarımızın yanında gölge-

[1] Antonio Gramsci, aktaran Giuseppe Fiori, *Antonio Gramsci: Life of a Revolutionary* [Antonio Gramsci: Bir Devrimcinin Hayatı], Londra: Verso, 1970, s. 147.

de kalıyor. Şaşırtıcı boyutlardaki ekolojik ve ekonomik tehlike, liberal çareyi giderek bozguna uğratıyor. Modern zamanlarda yoksullardan zenginlere doğru gerçekleşen en büyük servet aktarımı hızlanırken, insan nüfusunun yarısı güçbela geçimini sağlıyor. On milyonlarca insan bölgesel savaşlar ve ekonomik bunalım sebebiyle sefil kamplarda daimi mülteci haline geliyor. Bu arada yerkürenin atmosferinin ısınması (insanlığa petrokimya endüstrisinin miras bıraktığı bir hediye) kutuplardaki buzulları daraltıyor ve bu da felakete sebebiyet verecek şekilde deniz seviyelerinin yükselişine ve bölgesel kuraklıkların artışına yol açarak bütün ulusları pençesine alıyor ve dünyadaki ekonomik ve siyasi düzeni istikrarsızlaştırıyor (bunu ABD Savunma Bakanlığı'nın hazırladığı bir rapor tespit ediyor). Küresel ısınma şimdiden bitkilerin ve hayvanların topluca yok olmasına yol açtı ve 2003 yılında Avrupa'da son beş yüz yılın en sıcak yazı yaşandı. Muazzam mercan kayalıkları yok oluyor. Denizlerin ticari amaçlarla sömürülmesi büyük okyanuslardaki gıda zincirinin bütün halkalarını ortadan kaldırıyor.

Oluşan bu felaket haberleri karşısında sanayileşmiş dünyadaki bazı eleştirmenler ihtiyatlı davranmayı önerdiler ve rüyalarımızı bir kenara bırakmamızı istediler. *El sueño de la razon produces monstruos*: Aklın rüyaları, ve uykusu, canavarlar yaratır. Ve aklın hiçbir rüyası, sosyalist Babil rüyası gibi bir kabus meydana getirmedi. Evrensel bir dayanışmanın bu rüyası bir felaketle sonuçlandı. Dolayısıyla bugünün siyaseti "kusursuz iletişime, anlamın tamamını kusursuz bir biçimde çeviren bir sözcük düzenine karşı ... verilen bir mücadele olmalıdır."[2] Ve bunda bir doğruluk payı vardır. İnsanların "bir daha" asla aynı dili konuşmayacakları doğrudur. Çeviri daima eksik bir yorumsamadır (hermeneutics) ve bol miktarda yanlış anlama

---

[2] Donna Haraway, "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century" [Bir Siborg Manifestosu: Yirminci Yüzyılın Sonunda Bilim, Teknoloji ve Sosyalist-Feminizm], *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* [Maymunsular, Siborglar ve Kadınlar: Doğanın Yeniden İcadı], New York: Routledge, Chapman & Hall, 1991 içinde s. 176.

içerir. Hiçbir hareket, hiçbir insan toplumu bütün çatışmaları, bütün antagonizmaları uzlaştıramaz. Aynı şekilde, hiçbir yöntem ya da kuram bütüne, bütünlüğe dair eksiksiz ve "kesin" (mantıksal olarak zorunlu ve kati) bir tanım sunamaz. Gerçekten de bütünü bilme arzusu, Descartes'ın ve modern bilimsel yöntemi icat edenlerin fetişleştirdikleri, "kesinliğin" olabileceği yanılsamasından türeyen doyumsuz ve yıkıcı bir arzudur. Merleau-Ponty meslek hayatının sonlarında, 53 yaşında bir kalp krizinden kaynaklanan ani ve zamansız ölümünden önce, şunları yazıyordu: "Siyaset bütünü doğrudan bir biçimde asla göremez. O daima tamamlanmamış sentezi, verili bir zaman döngüsünü ya da bir eylem kümesini hedefler. O saf bir ahlak ya da daha önceden yazılmış evrensel bir tarihin bir bölümü değildir. O daha ziyade, kendi kendini icat etme sürecinde bir eylemdir."[3] Diğer bir deyişle insan bilgisi olsa olsa asimptotiktir, hakikate yaklaşır ancak ona asla ulaşamaz.

Ancak bu olgu bizi görececiliğe mahkum etmemelidir. Bazı bakış açıları hakikati diğerlerinden daha çok yansıtır ve amaç dünyada etik eylemin peşinden gitmek olduğunda, bir perspektife sahip olan bir kavrayış etik ve stratejik eylemin amaçları için tamamıyla yeterlidir. Mitsel "kusursuz" bir iletişim arayışından vazgeçmek de, *kusursuz* birlik ve karşılıklı kavrayış arayışını bırakmamız gerektiği anlamına gelmez. Zapatistaların Meksika'da demokrasinin krizini tartışmak ve Meksika solunun ve

---

[3] Maurice Merleau-Ponty, *Adventures of the Dialectic* [Diyalektiğin Maceraları], Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1973, s. 4. Merleau-Ponty'nin varoluşsal siyasi düşüncesine mükemmel bir giriş için özellikle bakınız Kerry H. Whiteside, *Merleau-Ponty and the Foundation of an Existential Politics* [Merleau-Ponty ve Varoluşsal Bir Siyasetin Kuruluşu], Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1988. Martin Jay, Merleau-Ponty'nin bütünlüğün açık uçlu bir görüşüne yönelik olarak geçirdiği değişimi "Phenomenological Marxism: The Ambiguities of Maurice Merleau-Ponty's Holism" [Görüngüsel Marksizm: Maurice Merleau-Ponty'nin Bütüncülüğünün Belirsizlikleri] başlıklı bölümünde (*Marxism and Totality: Adventures of a Concept from Lukács to Habermas* [Marksizm ve Bütünlük: Lukács'tan Habermas'a Bir Kavramın Başından Geçenler], Berkeley: University of California, 1984 içinde s. 361-384) kısaca özetliyor.

küresel solun bundan sonraki stratejilerini tasarlamak için 1994 yılının Ağustos ayında Aguascalientes'te (Chiapas'ta bir yağmur ormanı) düzenlediği ve ev sahipliği yaptığı geniş katılımlı bir uluslararası konferansta söz alan Komutan Yardımcısı Marcos'un açıkladığı gibi:

Aguascalientes, Chiapas: Nuh'un Gemisi, Babil Kulesi, Fitzcarraldo'nun orman gemisi, neozapatistanın boş hayali, bir korsan gemisi; tarih tutarsızlığına dayalı bir paradoks, kimliği bilinmeyenlerin sevecen çılgınlığı ...

Birisi tarihin acı dolu eşiğinde durur ve ihtiyatlılığın şimdi talep ettiği şeye dövünür: Hiçbir şey yapmamanın, beklemenin, umutsuzluğa kapılmanın verdiği sürekli acı. ... [Ancak biz] fazlasıyla zamanımızın olduğunu, yoksun olduğumuz şeyin daha iyi olmayı deneme korkumuzdan utanmamız olduğunu, Babil Kulesi sorununun bizzat projede yer almadığını, burada daha ziyade insanları birbirine bağlayan iyi bir sistemin ve bir çevirmenler ekibinin yoksunluğunun olduğunu söyledik. ... Başarısızlık, kayıtsız kalıp Kulenin nasıl yükseldiğini seyrederek, onun nasıl desteklendiğini, nasıl çöktüğünü anlama konusunda cılız bir çaba gösterilmesiydi. Başarısızlık, kayıtsız kalınmasında ve tarihin ne söyleyeceğinin beklenmesinde yatıyordu. ...[4]

... Aguascalientes'ten [önce], korkunun, yani iktidarın pisliklerinden fışkıran ve doğumumuzdan bu yana bizi beslemiş olan ayartıcı dehşetin, bir kenara bırakılabileceğini ve bırakılması gerektiğini söyledik. ... Yalnızca seyirci olmanın verdiği korkunun ortak zemin bulmaya çalışma korkusundan, bizi birleştirecek bir şey, bu komediyi tarihe dönüştürecek bir şey bulmaya çalışma korkusundan daha büyük olması gerektiğini söyledik.

Aguascalientes'ten [önce], bizi bölen ve birbirimize düşüren farklılıkların ortak bir düşmana karşı birleşmemizi engelleme-

---

[4] Komutan Yardımcısı Marcos, , *Shadows of Tender Fury* [Yumuşak Öfke İzleri], New York: Monthly Review Press, 1995, s. 245.

yeceğini söyledik: Kötü davranma sistemi o kadar açık ve belirgin ki onlar bizi zayıf düşürüyor.

... Yüzleri örtülü olan ve büyük bir çoğunluğu yerli halktan oluşan binlerce erkek ve kadının bu kuleyi, umut kulesini yükseltmeleri işte bu yüzdendir.

Gramsci *Hapishane Defterleri*'yle bizi böyle bir umut kulesi inşa etmeye davet etti – büyük bir çabayla, sabırlı bir biçimde, ancak hiçbir garantisi olmadan. O bize *ne* inşa edeceğimizi gösteren bir taslak değil, yalnızca *nasıl* inşa edeceğimizle ilgili birkaç pratik öneri bıraktı: Bir "dil" ya da tarihsel yaşantı tarzıyla diğeri arasında nasıl çeviri yapılacağı, temelin hep birlikte nasıl atılacağı, gerçekten evrensel bir tasarının "dayanılmaz hafifliğini" taşıyacak kadar sağlam bir temelin nasıl atılacağı. Tarihin alacakaranlığı çökerken hangi stratejileri izlememiz gerektiğini görmek zordur; ve inşa etmeye ihtiyacımız olan, ve belki de inşa etmeye can attığımız kulenin şeklini belirlemek daha da zordur. Tarihsel yaşantı bizim gaz lambamız olmalıdır. Ancak sevgi de bu lambanın alevi olmalıdır.

DİZİN

POSTMODERN PRENS

Eleştirel Kuram, Sol Strateji ve Yeni Bir Siyasi Öznenin Oluşumu

JOHN SANBONMATSU



John Sanbonmatsu, 1984 yılında Hampshire Koleji'nin Siyaset Bilimi bölümünden mezun oldu. 2000 yılında California Üniversitesi'nin (Santa Cruz) Bilinç Tarihi bölümünde doktorasını tamamladı. Worcester Politeknik Enstitüsü'nde (Massachusetts) felsefe ve siyaset bilimi dersleri vermektedir.

John Sanbonmatsu'nun Postmodern Prens'i strateji sorunlarına odaklanan bir siyaset kuramı eseridir. O aynı zamanda 1960'lardan günümüze kadar olan Solun özgün ve aydınlatıcı bir entelektüel tarihini de sunuyor. Kitap, 1960'larda Yeni Solun izlediği siyaseti inceliyor ve onun ekspresivizminin nasıl siyasi bölünmeye yol açtığını ve postmodernizme nasıl zemin hazırladığını gösteriyor. Öte yandan, gittikçe artan bir biçimde metalaşan bir toplumda akademik yaşamın ekonomi politiğinin postmodernizmin temelini nasıl güçlendirdiğini de gösteriyor.

Postmodern Prens, postmodernizmin tarihsel olarak temellendirilmiş eleştirisini ve sosyalist Solun onun düşüncelerinin oluşmasına nasıl yardımcı olduğunun tarihini ortaya koyuyor. Bu iki yanlı eleştiri sırasında, küresel kriz anında kapitalizme meydan okuyabilecek bir ortak siyasi özne (Machiavelli'nin Prens'inin ve Gramsci'nin Modern Prens'inin ardılı) inşa etme görevini önüne koyan bir Marksizmin görkemli bir anlatımını sunuyor.

Sanbonmatsu, Michel Foucault'nun eserinin ve daha yakınlarda da Hardt ve Negri'nin coşkuyla karşılanan İmparatorluk'unun sınırlarını gösteriyor.





BAĞLAM

ISBN 975-8803-73-5

